کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب عدة الاصول — ع ب

مصنف / مؤلف شیخ طوسی

خطی / چاپی نستعلیق ۲۳ سطری

سال ~~طبع~~ یا تحریر ۱۰۹۰ عدد اوراق ۱۵۰

جزء کتب اصول شماره ۵۸

شماره عمومی ۲۹۱۳ شماره قبض

واقف حاج سید حسین تاریخ وقف ۱۳۰۶

طول ۲۵ عرض ۱۴ سانتیمتر قفسه ۹

عدة شيخ طوسى
در اصول

۱۵۵

۵۸

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف نمود [illegible] آقای حاجی میرزا اسد الله مجتهد بروجردی [illegible]
[illegible] بر کتابخانه مبارکه حضرت علی بن موسی الرضا ارواح
العالمین له فداه [illegible] ۱۲ [illegible]
۱۳۳۶

اصول فقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين سألتم رحمكم الله املا مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع احكامه على وجه الاختصار والايجاز على ما يقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته اصولهم ولم يصنف من اصحابنا احد في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله تعالى في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان كثر في اماليه وما يقرا عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سألتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واساله ان يعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه واقدم في اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر او الناظر فيه يقف على الغرض المقصود بالكتاب ويتبين من اوله الى اخره والله تعالى الموفق للصواب.

في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد نتكلم فيما تقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم على ذلك ان يكون الكلام في الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام عليها في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على جملة المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلاما في اصول الفقه لان العلم به لا يتم بدون العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل في هذه الاصول الخطاب او ما كان طريقا

الى اثبات

ولم يعهد من اصحابنا لاحد

الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه فاما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ادلة الخطاب الكتاب والسنة وذلك ينقسم خمسة اقسام احدها الكلام في الاحكام الاوامر والنواهي الثاني الكلام في العموم والخصوص والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع الكلام في المجمل والمبين والخامس الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا انما اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطا ولا يخلو الزمان منه وطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي والكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل ايضا فهو ايضا خارج عن هذا الباب والاولى ان يقدم جملة اصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب ثم الكلام في الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام في تتبع ما عداه مما الحق باصول الفقه وليس منه ولما كان المبتغى بهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين فصلا يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح ولا بد ايضا من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرائط الناظر وما يجب ان يكون عليه وبيان معنى الادلة وسائر تصرفاته واختلاف العبارات عنه ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلا بد من بيان فصل يتضمن الكلام في بيان الحقيقة منه والمجاز واقسام انواعه ولما كان الكلام صادرا من متكلم فلا بد من بيان من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى وما لا يجب وصفات النبي عليه السلام وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله

عليه السلام ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما يعرض الحاجة اليه ونقتصر على الاشارة الى
ما ذكرنا ما ينبغي ان يعتمد عليه وتحصيل العلم به دون ان يقرن ذلك بالادلة المفضية اليه لان شرح ذلك موضعا
غير هذا او المطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد
ان شاء الله تعالى

في بيان حقيقة العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى
سكون النفس وهذا الحد اولى من قول القائل انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين
العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد
ولا يبين ايضا بقولنا اعتقاد الشيء على ما هو به لانه يشركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي
يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث لم ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا
للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في حده كما انه لا بد فيه من ان يكون عرضا وموجودا ومحدثا وحالا في المحل
ولا يجب ذكر ذلك في الحد حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه ولا يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة
هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز ان يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد
ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس اي اوجدته فيه ويعبر ايضا في الخبر عن وجود الشيء كما
يقع في الخبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض بالتقليد لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد
بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حد الشيء بنفسه والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب
فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم به على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد
لان ذلك تحرز ممن اعتقد لقول النبي صلى الله عليه وآله ان زيدا في الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه دفع ذلك
عن نفسه ومعنى هذا هو الكتاب وهذا الاصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى
مجراها هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا وعند بعضهم هو على الوقف
فلا يصح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال
ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا القول لان العلم عنده لا يبقى وقتين فيصح طرو الشبهة في ذلك او الشك
فيعتبر صحة انتفائه بهما او لا وانما يتجدد حالا بعد حال اللهم الا ان يراد بذلك انه لا يصح ان يمنع
منه ابتداء فاذا اريد به ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري
لانه في حال حصول هذا العلم ايضا لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل

الشبهة

الشبهة او الشك عليه فيمنع من وجوده في الثاني او يدخلان في طريقه قبل حصوله فيمنعان من توليده
فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن
ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من ان العلم
الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منهما يحصل في العاقل ابتداء
وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديما او غير قديم وان الجسم الواحد لا يخلو من ان يكون
في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد ان يكون على صفة او لا يكون عليها وتعلق الكتابة
بالكاتب والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك مما يعده في كمال العقل وهو كثير والضرب الثاني
ما يقف على شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم بها ضروري الا انه واقف على شرط وهو الادراك
مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذي ذكرناه في العاقل الا انه ما يدخل في كونه
كامل العقل ومن لم يحصل اخل في ذلك لكمال عقله وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط وان لم
يكن واجبا العلم بالصنايع عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا في ذلك نظر ليس هذا موضع
الكلام فيه وذكروا فيه ايضا العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار
ان شاء الله تعالى واما العلم المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن
العالم به دفعه عن نفسه بشبهة في دليله وطريقه اذا انفرد لان ذلك ليس يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم بالاخبار
البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر في دليل ومن الاخر يفعله العالم
في نفسه ابتداء فالقسم الاول على ثلثة اضرب احدها ان ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره كنظرنا في الحوادث
لنعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون
الشرعيات التي هي الطريق الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر في حكم الذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك
كنظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر في شيء فيحصل له العلم
بغيره ومثل ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا
صحة الفعل منه على وجه دون وجوده فيمثله بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم لذات فيحصل لنا
العلم بكيفية صفة لها كنظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة وهذا الذي
ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز العدم ليس

هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس بصفة وانما هو كيفية في الوجود فعلم بذلك صحة ما قلناه اولى ومثاله
في الشرعيات لسنا نظن ان شيئا منها واجب فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثاني من
العلوم المكتسبة التي تحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة الله تعالى فيفعل العلم عند ذكره
الادلة وطريق النظر في الوجوه الثلثة التي قدمنا ذكرها وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا
وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب على جميع ذلك
لا خلاف فيه ولا نمنع ان يسمى جميع ذلك استدلالا وانما يختص تسمية الاكتساب بالعقل الكتب ابتداء
على ما بيناه دون ما يفعله عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ليس
ان تتاخر عن الضرورة لانها فرع عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة يستند
الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما جرى مجراها
فلا بد لنا من ذكر حده وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا
اولى مما قاله قوم من انه ما وجب لواجده وجد في قلبه ظانا لان هذا لا يبين من غيره لانه يحتاج بعد الى ان
فالاولى ما ذكرناه وبما قلناه يبين من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكذلك يتميز من الجهل
لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان مضطرب عليه حاله فيما
يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظان واما المقلد فان كان
يحس الظن بمن قلده فهو يشبه الظن لانه على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطا فذلك لا يجوز
كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه ففارق الظن لان ذلك
يكون قد سبق الى اعتقاده لا مزية لكونه على ما اعتقده او على خلافه فقد فارق حال الظن واما
الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به ولا على ما هو به مع خطوره بباله وتجويزه كل واحد من
الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي دالة عليه الا انها لا تسمى بذلك الا
اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان
ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتادا
وطلوعها من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه وان اللص لا يسمى دلالة وان امكن الاستدلال به عليه
وان سمي ذلك دلالة على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك

لايقول

لا يقوله احد لانا نعلم انه يجتهد في اخفاء امره وان لا يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل
هذه اللفظة في العبارة عن الدلالة وهذا القول حد تخصيص لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية
عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تامله
كان اقرب الى معرفة المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك ويوصف الشبهة بانها دلالة
مجازا ولهذا يقع دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان يكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي يدل
على ما يدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يكون يعلم ذلك ضرورة او استدلالا
ولا يجب في الادلة ان يكون موجودة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع
على نبوة النبي صلى الله عليه وآله وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما ولا يجب
في الدلالة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان تنتهي الى دلالة يعلم صفتها
ضرورة والا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها ويجري في ذلك
مجرى الضارب انه مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال
وكذلك النبي عليه السلام دلنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون
قول الله وقول الرسول دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تعالى والرسول
على ما بيناه وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر
اذا الدليل استاف اخلاق الطرق فوصف الدال على الطرق بانه دليل من حيث انه فعل اشياء
استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها
دليل على خالقها وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال انه حقيقة فيهما والمدلول
هو الذي نصبت له الدلالة والمستدل بها هو المكلف وقد يتجوز بذلك في المدلول عليه فيقولون
هذا مدلول الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه ما يؤدي النظر الى العلم به والمستدل هو الناظر ولا يسمى
بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدل به هو الدلالة بعينها ولا يسمى بذلك قبل الاستدلال
بها والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال والنظر ينقسم
الى تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته والى معنى الانتظار والى معنى التعطف والرحمة والى
معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين حاله

الحال وبين سائر صفاته من كونه معتقدا او ظانا او مريدا او غير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون
عالما بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك نقول ان من لا يعلم صحة
الفعل من زيد لا يعلمه قادرا او من لا يعلم وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل على كونه عالما لما لم يكن
عالما بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة كلام الله تعالى
وان الله تعالى لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية ولا الالغاز في الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكوة
ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلامه تعالى من حيث جوزوا عليه القبائح كلها وكذلك
من لا يعلم ان النبي صلعم صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يصح ان يستدل
بقوله عم على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر للعلم في صحة وجوده لان من اعتقد
الدليل او ظنه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز فيه فعل النظر وان لم يولد العلم وانما قلنا
انه متى لم يكن عالما لا يولد النظر العلم لانه اذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جوز ان
لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل فكيف يجوز حصول العلم عند الدليل مع تجويز ما قلناه فيه والنظر
في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم عنده مطابقا
لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر في صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع له العلم بان عمروا قادر وكذلك
من نظر في احكام الفعل لا يصح ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه
متولد عن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل اما ان يكون النظر في الدليل يولده او النظر
في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في
ان يولد الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد الجهل كما ان كل من
نظر في الدليل يولد له العلم ونحن نعلم انا ننظر في شبهة المخالفين ولا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء من النظر
يولد الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم والنظر الذي يولد الجهل ولا بين
الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل له العلم بالمدلول فاما قبل حصوله فلا يعلمه دليلا وما
ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين والدنيا معا والنظر الذي
ذكرناه لا يصح الا من كامل العقل فلا بد من ان نبين ماهية العقل والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت
كان الانسان مثل ان يجب له العلم بالمدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخلو

ام

من قدم وحدوث وان المعلوم لا يخلو من وجود او عدم والعلم بوجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من
الحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن الاحسان والعلم بقبح كثير من المقبحات مثل الظلم
المحض والكذب العاري من نفع او دفع ضرر والعبث وغير ما عددناه والعلم بتعلق الفعل بالفاعل وبقصد المخاطبين
ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصنائع ويمكنه ايضا معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت هذه العلوم
فيه كامل العقل وصح منه الاستدلال على الله تعالى وعلى صفاته وصدق الانبياء عليهم السلام ووصفت
هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من القبائح صارفا له عن
فعلها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات داعيا له الى فعلها وصار فاعلا للاخلال بها سميت عقلا
تشبيها بعقال الناقة التي يمنعها من السير والثاني انه لما كان العلوم الاستدلالية لا تثبت الا
مع ثبوت هذه العلوم سميت عقلا تشبيها بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف
القديم تعالى بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة للظن بل يختار الناظر
فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فلا يحصل لجميعهم
الظن فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما وجب في الدليل الا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل
من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك في ذكر
اقسام افعال المكلف افعال المكلف اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه عنها
ولا ملجأ اليها لا يخلو من ان يكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنائم لا يوصف بذلك
وقال قوم يوصف بذلك اذا كان فيه الحسن او القبح فالحسن على ضربين ضرب ليس له
صفة زائدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف ايضا في الشرع
بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زائدة على حسنه وهو على ضربين احدهما ان
يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل وتطوع
وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير يسمى بانه احسان وانعام والضرب الثاني وهو ما يستحق
الذم بتركه وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة
والصلوة المعينة المفروضة فيوصف بانه واجب مضيق والضرب الثاني وهو ما اذا لم يفعله
ولا ما يقوم مقامه استحق الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات في الشرع

وأداء الصلوة في الأوقات المخير فيها وقضاء الدين من أي دراهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الأموات وغسلهم ومواراتهم فيوصف بأنه فرض على الكفاية وأما القبيح فلا يعم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف في الشرع بأنه محظور أو محرم إذا دل فاعله عليه أو أعلم وفي الأفعال ما يوصف بأنه مكروه وإن لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الأولى تركه والاجتناب وإن لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم ويوصف بأنه مكروه وفي أفعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها أحكاما كفعل الطفل والمجنون وما أشبههما فإنه يلزم المكلف الذي يأخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما أتلفه ويرده على صاحبه ويأخذ الزكوة مما يجب فيه من جملة ماله عند من قال بذلك وفي الأفعال ما يوجب على فاعلها أحكاما وذلك على أقسام منها قولهم ليس الصلوة باطلة فمعناه أنه يجب عليه إعادتها وقولهم الشهادة باطلة أنه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها وإذا قالوا إنها صحيحة فمعناه أنه يجوز تنفيذ الحكم عندها وقول من قال إن الوضوء بالماء المغصوب غير جائز أنه يجب عليه إعادة ثانيا بماء طاهر وعند من قال إنه جائز معناه أنه وقع موقع الصحيح وقولهم البيع صحيح معناه أن التملك يقع به وقولهم إنه فاسد خلاف ذلك وأنه لا يصح التملك به ولا الاستباحة بالتصرف به وهذه الألفاظ إذا تؤملت رجع معناها إلى ما قدمناه من الأقسام غير أن لها فوائد في الشريعة يكشف عنها أبواب أحكامها فهذه الجملة كافية في هذا الفصل وإذ قد بينا ما أوردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة الناظر وغير ذلك وحقيقة الأفعال فلا بد من أن نبين حقيقة الكلام وشرح أقسامه وما ينقسم إليه من حقيقة ومجاز ثم نبين الأسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية ترتيبها فإذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح أن يستدل بالخطاب ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب الأصول على ما قدمنا القول فيه إن شاء الله تعالى

في حقيقة الكلام

وبيان أقسامه وجمل من أحكامه وترتيب الأسماء حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة إذا وقع ممن تصح منه أو من قبيله الإفادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئا والمفيد على ضربين ضرب منهما له معنى صحيح وإن لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو أسماء الألقاب وغيرها والضرب الثاني فيما وضع له

وهو على ضربين

وهو على ضربين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما أفيد به ما وضع له في اللغة ومن حقه أن يكون اللفظ منتظما لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل إلى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق إلى ما شاكل ذلك من الحقائق وأما المجاز فهو ما أفيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه أن يكون اللفظ لا ينتظم معناه إما بزيادة أو نقصان أو بوضعه في غير موضعه فالمجاز الذي دخلته الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله لأن معناه ليس مثله شيء والكاف زائدة والنقصان نحو قوله تعالى واسئل القرية واسئل العير لأن معناه واسئل أهل القرية وأهل العير فحذف ذلك اختصارا أو مجازا ونحو قوله تعالى إلى ربها ناظرة على تأويل من قال إلى ثواب ربها ناظرة وجاء ربك لأن معناه وجاء أمر ربك وما أشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى فأضلهم السامري فنسبه إليه من حيث دعاهم وإن كانوا هم ضلوا في الحقيقة لأنه فعل فيهم الضلال ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقف في ذلك على دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه إلا أن يدل دليل على كونه مجازا والحقيقة إذا عقل فائدتها يجب حملها على ما عقل من فائدتها أين وجدت ولا يخص به موضع دون آخر وتطرد ذلك فيها إلا لمانع من سمع أو عرف وغير ذلك إلا أن يكون وضعه ليفيد معنى في جنس دون جنس فيجب أن يخص ذلك الجنس به نحو قولهم خيل أبلق يفيد الخصوصة في جنس مخصوص وقولهم أبلق يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس وعلى هذا المعنى يقال الحقائق يقاس عليها وأما المجاز فلا يقاس وينبغي أن يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال اسئل الحمير ويراد مالكها كما قيل اسئل القرية وأريد أهلها لأن ذلك لم يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع أن يقل استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعاء وغير ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز أن يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا الغائط في الحدث المخصوص وقولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون إلا جملة من اسم واسم أو فعل واسم وما عداهما لا يفيد إلا أن يقدر واحد من القسمين فيه ولأجل ذلك قلنا يا زيد في النداء إنما يفيد لأن معنى يا أدعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل ولأجل ذلك أفاد ثم ينقسم ذلك إلى أقسام إلى الأمر وما معناه معنى الأمر من السؤال والطلب والدعاء وإلى النهي وإلى الخبر ويدخل في ذلك الجحد والقسم والإيماء والتشبيه وما شاكله والاستخبار والاستفهام والتمني

تشبيه بالاخبار هذا ما قسمه اهل اللغة وطوّل ابن كثير من الفقهاء فرق من الكلام وقال قوم الاصل
في ذلك كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان قوله افعل معناه اريد منك ان تفعل وكذلك الخبر
والنهي معناه اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في سائر الاقسام والاسماء
المفيدة على ضربين اما ان يكون مفيدة لعين واحدة او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفائدة في
عين واحدة فهو اسماء الاجناس وما افاد اكثر من ذلك فعلى ضربين احدهما نحو قوله لون
فانه لا يفيد في عين واحدة بل يفيد في اعيان فائدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني
مختلفة وهو الاسماء المشتركة نحو قولنا قرء وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك
وقال لا يسوغ في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا اختلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر
من مذهب اهل اللغة خلافه ويدخل على الجمل حروف تغير معانيها ويحدث فيها فوائد لم
يكن قبل ذلك وهي كثيرة قد ذكرها اهل اللغة ولا يحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق
بهذا الباب فمنها الواو وذهب الى انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفراء وابي عبيد
وابن خيران من الفقهاء والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمحض اللغة ولا يمتنع القائل انها تفيد
ذلك بمحض العرف الشرعي بدلالة ما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لمن خطب فقال من يطع الله
ورسوله فقد هدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت فقال يا رسول الله كيف
اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى
ولكان يفيد ومن يعصهما ما افاد ومن يعص الله ورسوله عند من قال بانها تفيد الجمع وقد علمنا
خلاف ذلك ومنها ان القائل اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لا خلاف
بين الفقهاء انه لا يقع الا تطليقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت
طالق طلقتين وقد علمنا خلاف ذلك وقال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو
الظاهر في اللغة نحو قولهم رايت زيدا وعمروا معناه رايتهما وتستعمل بمعنى استئناف جملة
من الكلام وان لم يكن معطوفة على الاولى في الحكم نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون
آمنا به على قول من قال ليس المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون آمنا به الا انهم
يعلمون تاويل ذلك وقد تستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملائكة اولي اجنحة مثنى وثلث

وربع

ورباع وكقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والمراد بذلك او والاشبه
في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في كل موضع ومنها الفاء ومعناه الترتيب والتعقيب نحو
قول القائل رايت زيدا فعمروا انه يفيد ان رؤيته لعمرو عقيب رؤيته لزيد مع انه بعده ولذلك
ادخل الفاء في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء ان يستحق بالشرط من غير تراخ وقلنا ان قوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي كون المكون عقيب كن
لموضع الفاء وهذا يوجب ان كن محدثة لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما
وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب
وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف
فيه وخالف في جميع ما تقدم في هذا الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب والتراخي فهي تشارك
للفاء في الترتيب وتضادها في التراخي وقد استعملت ثم بمعنى الواو في قوله تعالى فالينا مرجعهم
ثم الله شهيد على ما يعملون لان معناه والله شهيد وذلك مجاز واما بعد فانها للترتيب
من غير تراخ ولا تعقيب واما الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة وتارة لا يدخل فهو
موقوف على الدليل وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه واما من فقال انها اربعة اقسام احدها التبعيض
نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعني اكلت بعضهما ونحو قولهم هذا باب من حديد وخاتم من فضة
لان المراد به انه من هذا الجنس وثانيها بمعنى ابتداء الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من فلان الى
فلان اي ابتداء غايته منه وعلى هذا حمل قوله نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة
من الشجرة ان يا موسى وان معناه ان ابتداء النداء كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث
النداء وثالثها ان يكون زائدة مثل قولهم ما جاءني من احد معناه ما جاءني احد ورابعها
ان تبين تمييز الصفة نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس الذي هو الوثن
ذكر ذلك ابو علي الفارسي النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتداء الغاية وانكر
ما عدا ذلك من الاقسام واما الباء فيستعمل على وجهين احدهما التبعيض وهو اذا استعملت
في موضع يتعدى الفعل الى مفعول بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي
المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس كله لقال وامسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى

يتعدى بنفسه الى الرؤس والثاني للالصاق اذ كان الفعل لا يتعدى الى المفعول بنفسه مثل قولهم
مررت بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما واما او فالاصل فيها التخيير كقولهم جالس الحسن
او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة وتستعمل بمعنى الشك كقول القايل اكلت كذا
او كذا او رايت فلانا او فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى وقد يستعمل بمعنى الواو
كما قال الله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد يستعمل بمعنى
الابهام مثل قول القايل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهامه على المخاطب به
واما في فانها لتقييد الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان استعملت في غير ذلك الموضع فعلى
ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام قد ينقسم الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان في الناس
من دفع ان يكون في الكلام مجاز اصلا وهو قول لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين اهل اللغة
ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة وكذلك قوله تعالى ان الذين
يؤذون الله يعني يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء امر ربك وقوله واسئل القرية بمعنى
اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان دفع ذلك استعمالا فما ذكرناه دلالة عليه وان قال
لا ادفعه استعمالا الا اني اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه
بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذي يستعمل عليه المجاز كثير ولا ينضبط وقد ذكر بعضه
في الكتب ولا يجوز ان يكون مجازا ولا حقيقة له وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز
هو ما استعمل في غير ما وضع له واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان يكون
حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به
بدليل غير الظاهر والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك الرسول صلعم ومن
دفع ذلك لا يلتفت الى قوله وليس ذلك يعود الى الحاجة لان الله تعالى استعمل ذلك على عادة
العرب من خطابها في استعمال الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى
كما استعملت هي فاذا جاز احدهما جاز الاخر فاما لفظ الاستعارة فالاولى ان لا يطلق
على كلام الله تعالى من حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها للحاجة وان اريد بذلك
ما ذكره بعضهم من ان المخاطب بتلك اللغة يعتقد حسن استعمالها في المجاز فحسن ذلك في

الحقيقة

الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز
معا فلا بد من ان يدل على الفصل بينهما والا ادى الى التكليف لما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على
الفصل بين الالفاظ المختلفة ليعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه
منها ان يوجد نص من اهل اللغة او دلالة على انه مجاز ومنها ان يعلم انهم وضعوا تلك
اللفظة ثم استعملوها في غيره على وجه التشبيه ومنها ان يعلم انها تطرد في موضع ولا تطرد
في اخر ولا مانع فيعلم انه مجاز في الموضع الذي لا يطرد فيه وانما شرطنا المانع لان الحقيقة قد
لا تطرد لمانع عرفي او شرعي الا ترى ان لفظة الدابة وضعت في الاصل لكل ما دب
ثم اختصت في العرف لشي بعينها وكذلك لفظة الصلوة في الاصل للدعاء ثم اختصت
في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك فيعلم انه حقيقة وان لم
يطرد لما بيناه من العرف والشرع ومنها ان يعلم ان للفظة حكما وتصرفا من اشتقاق
او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا استعملت في موضع وهذه الاحكام منتفية عنه علم
انه مجاز ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في الفعل لان الاشتقاق
لا يصح في الفعل ويصح في القول ومنها ان يعلم ان تعلقها بالمذكور لا يصح فيعلم ان هناك
حذفا وان اللفظ مجاز ولذلك قلنا ان قوله واسئل القرية مجاز وكذلك قوله والى
ربها ناظرة على احد التاويلات ومنها ان يستعمل في الشيء حيث كان جزاء للغير
نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال
اهل اللغة الجزاء بالجزاء ومعلوم ان الاول ليس بجزاء ولذلك نظاير كثيرة ومنها ان يستعمل
في الشيء لانه يفضي الى غيره كقولهم حضره الموت اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان
النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد لانه موصل اليه وان كان في العرف والشرع قد
اختص بالعقد كلفظة الصلوة وغيره وقد يستعمل اللفظ في الشيء لانه مجاور لغيره او
هو منه بسبب وهذه الجملة كافية في هذا الباب فانها تنبه على ما عداها وقد انتقلت اسماء كثيرة
عما كانت عليه في اللغة الى العرف والى الشريعة فما انتقل منه الى العرف نحو قولنا
دابة وغايط فان هذا وان كان اسما في اللغة لكل ما يدب وللمكان المطمئن من الارض

فقد صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص ونظاير ذلك كثيرة لا فايدة في ذكر
جميعها واخترنا الثلث واما ما انتقل منه الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة
للدعاء وقد صارت في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن
النمو وفي الشريعة عبارة عن اخذ شي مخصوص ونظاير ذلك كثيرة واما لفظ الايمان فعند بعض
انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت عليه وليس هذا الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء
التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك
والسبب في استعمال ذلك انه حدثت احكام في الشريعة لم تكن معروفة في اللغة فلابد من العبارة
عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة مبتداة لا تعرف وبين ان يستعمل بعض الاسماء المستعملة
في غير ذلك كما ان من رزق ولدا يجوز له ان يضع اسما لا يعرف ويجوز ان يستعمل بعض الاسماء
المستعملة اليه الا ان الامر وان كان على ما قلناه فمتى نقل الاسم عن معنى اللغة الى شي لم
يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة بل يكون متكلما بالشرع وان سمي متكلما باللغة
يكون مجازا من حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه في غير ذلك ومتى لم
ينقل فلا يمكن ان يكون من تكلم باللغة المعروفة ووافق بعض اسمائها اسماء العجم ان يكون متكلما
بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم بذلك صحة ما قلناه واذا ثبت هذه الجملة فمتى ورد خطاب
من الله تعالى او من الرسول نظر فيه فان كان ~~حقيقة في اللغة~~ وصار استعماله في اللغة والعرف
والشرع سواء حمل على معنى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار في العرف حقيقة في غيره
وجب عليه حمله على ما المعروف في العرف وكذا اذا كانت له حقيقة في اللغة او العرف
وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ما المعروف بالشرع فكذلك اللفظ منتقلة عن
اللغة الى العرف ثم استعمل في الشرع على خلاف العرف وجب حمله على ما المعروف
في الشرع لان خطاب الله وخطاب النبي صلعم ينبغي ان يحمل على ما يقتضيه الشريعة لانه
المستفاد من جهتهما ومتى نقل الله ورسوله اسماء اللغة الى الشرع وجب عليه
ان يبينه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه
له ولاجل هذا لا يجب ان يبين الله تعالى لنا مراده بالكتب السالفة لما لم نكن مخاطبين

بها فهذا

بها فهذا وان لم يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما بين الله تعالى احكام الحيض لمن ليس هو مخاطبا بها
من الرجال وذلك جائز غير واجب على ما قلناه وانما قلنا ذلك لانه كما لم يجب ان نقدر من ليس بمخاطب
به فكذلك لا يجب ان نعلمه لان القدرة اكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا فاذا لم يجب
القدرة فكذلك العلم على ما بيناه فى ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبي
وصفات الائمة عليهم السلام حتى يصح معرفة مرادهم اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى
الا بعد ثبوت العلم باشياء منها ان نعلم ان لخطابه خطاب له لانا متى لم نعلم انه خاطب
لم يمكنا ان نستدل على معرفة مراده ومنها ان نعلم انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ومنها
ان نعلم انه لا يجوز ان يخاطب بخطاب على وجه قبيح ومنها انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع
له ولا يدل عليه فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم يحصل جميعها
او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك الزمنا المجبرة الا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا
من حيث جوزوا على الله تعالى القبايح ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان يبسط الكلام
فيه وانما نشير الى جمل منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب ولا يفيد شيئا اصلا لان
ذلك عبث لا فايدة فيه تعالى الله عن ذلك ولا يصح ان نقول يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا لكن
وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون طريقا الى معرفة المراد بخطابه لانه لا خطاب
الا وذلك مجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك مجرى المعجزات الدالة على نبوة الانبياء عليهم السلام
في انه لا يجوز ان يفعل للمصلحة دون التصديق لان ذلك يؤدي الى انسداد الطريق علينا الى الفرق
بين الصادق والكاذب والى جواز ذلك قلنا انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق فكذلك القول في الخطاب
انه لا يجوز ان يقصد به الا الافادة وليس لهم ايضا ان يقولوا انه يتعبد بتلاوته لان الخطاب
اجرى الكلام في ذلك الخطاب كالكلام فيه وذلك يؤدي الى ان لا يعلم بخطابه شيئا اصلا
على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجري مجرى التعبد بالتصويت من الصرير ولان التعبد انما يحسن اذا
كان المتعبد به طريقا الى معرفة مراده فيدعوه مراده الى فعل الواجب او يصرفه عن فعل القبيح فاما اذا
لم يكن كذلك فلا يحسن العبادة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا
وبعضه خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا ولا ان يكون خطابا للقوم باولى من ان يكون خطابا لغيرهم وكل ذلك

وذلك قد يحسن لانه لا طريق الى ان يعرف
انه تعبد بتلاوته صح

وصل له

يبيّن انه لا يحسن لما قالوه . فامّا الذي يدلّ على انّه لا يجوز ان يخاطب بمعنى وجه يقبح ما ثبت
من كونه عالماً بقبحه ومن انّه غنيّ عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى انّ من
علم انه اذا صدق وصل الى مراده وكذلك اذا كذب يصل اليه على حدّ ما كان يصل اليه
لو صدق من غير زيادة لم يجز ان يختار الكذب على الصدق لا وجه في ذلك الا العلم بقبح الكذب وبانه غنيّ
عنه بالكذب بالصدق وكذلك القديم تعالى واما الذي يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له
ولا يدل عليه لان ذلك يؤدي الى ان لا يعلم بخطابه شيئاً اصلاً لانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه
ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة في بعض خطابه لان ذلك يمنع من التكليف وليس لهم ان يقولوا
انه يؤكد ذلك الخطاب فيعلم به مراده وان كان هذا اعتراضاً منه لان التأكيد ايضاً خطاب فيلزم
فيه ما لزم من المؤكد وان يكون فعل المثل ما فعله لا التكليف وليس يمكن ان يقال انه وان لم يعلم
مراده من الحال فانه يمكن ان يعلم مراده في المستقبل ضرورة بان يضطر الى قصده لان ذلك لا يخلو
ان يكون وقت الحاجة الى ما تضمنه الخطاب او لا يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فانه يؤدي الى
ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة فلا يجوز ايضاً لان فيه التنفير عن قبول قوله لانه متى جوز عليه التعمية
والالغاز في كلامه وان امكن معرفة المراد في الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله ولا يقبح هذا
الوجه الاول بل لما قلناه فاما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز ان يعرّي فيه من المصالح الدنياوية
وعلى هذا بينا ولذلك لما سأله الاعرابي في مسيره الى بدر ممن انتم فقال من ماء فورّى في نفسه ولم يصرّح
وذلك لا يجوز في الشرعيات وليس هذا من جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما
نذهب اليه لان المجمل له وجه ظاهر مقصود مستفاد ففارق ذلك حال المعمّى الذي لا يفهم به شيء على
حال وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي الينا على وجه يقتضي التنفير لان الغرض في بعثه اداء ما كان القبول
منه فما ادى الى التنفير عن ذلك يجب ان يجنب ولاجل ما قلناه جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة
وفعل القبائح لما في ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التي ذكرناها فمتى ورد من الرسول صلى الله عليه وآله خطاب
وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد غير ظاهره فيحمل عليه فعلى هذا نعلم مراد
الرسول واما ما يجب ان يكون الامام عليه حتى يصح ان يمكننا نعلم مراده بخطابه فيما لا نعلم الا
من جهته فجميع الشرائط التي شرطناها في النبي لا بد ان يكون حاصلاً في الامام فالطريقة فيهما

واحده ولا معنى لاعادة القول فيه   فصل في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراده بخطابه اذا ورد
خطاب عن الله تعالى فلا يخلو من ان يكون محتملاً او غير محتمل بان يكون خاصاً او عاماً وجب ان يحمله على ما يقتضيه
ظاهره الا ان يدل ظاهره دليل فيحمل عليه فان دل دليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على
ما دل عليه وان دل على انه لم يرد الخاص نظر فيه فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا في وجه واحد وجب
ان يحمل على انه مراد به والا ادى ذلك الى ان يكون ما اراد بالخطاب شيئاً اصلاً وان كان ذلك مما
يتسع به في وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه اريد
به الجميع لانه لا دليل ايضاً عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه
لانه يمتنع ان يكون اراد به بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه
من جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به البعض الوجوه لبيّنه ينعكس عليهم
بان يقال ولو اراد به جميع الوجوه لبيّنه وليس احد القولين اولى من الآخر فالاولى الوقف فان حضر
ان الوقت وقت الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على
بعضه اولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد به بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على
انه لم يرد غيره لانه الظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما قلناه في العموم اذ له ظاهر ومتى
دل على انه اراد به الخاص ما للفظ وما عداه مراد بدليل من ذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء الآية فانه قد علم ان النبي صلى الله عليه وآله مراد باللفظ ومن عداه من الامة مراد بدليل واما
العام فاذا ورد فانه ينبغي حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه اراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب
حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ لم يكن ذلك ما لعام لان يريد الباقي
ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه ما اراد به بعض ما يتناوله
اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك منه ويحكم على ان الباقي مراد بحكم ولا يجب ان يتوقف فيه لان له ظاهراً
بخلاف ما تقدم من الخاص ومتى ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء فان دل الدليل على انه
اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع
على انه مراد وما عداه متوقف فيه لان كون احدهما مراداً لا يمنع من ان يريد به الآخر على
ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركاً بين شيئين

علی انه اراد به غیره

وغیره وجب القطع علی انه اراد الخاص

وجب القطع على انه اراد به الآخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شيء اصلا وان اريد ما كان مشتركا
بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد ويتوقف في الباقي وانتظر البيان ومتى كان اللفظ
مشتركا ولم يعرف دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف فيه والانتظار لانه ليس بان يحمل على بعضه
اولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عندنا عن وقت الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة
واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه
لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه اولى مما ذهب اليه قوم من انه اذا اطلق اللفظ
وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد بعضه لبينه لان لقايل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب حمله
على بعضه ويتعارض القولان ويسقطان وانما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت
الخطاب وعندنا ان ذلك جائز على ما نستدل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب
حمل اللفظ على انه اراد به الجميع ثم نظر فيه فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك على
طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وذهب
قوم الى انه يجوز ان يريد من كل مكلف ما يودي به اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب
وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه غير التخيير وعلى هذا ينبغي ان يحمل القرائتين المختلفتين المعنى اذا لم يكن
هناك دليل على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك ما يرجح
به احدهما على الآخر ولا ما يقتضي نسخ احدهما للآخر من التاريخ وهذا الذي ذكرناه كله فيما يصح ان يراد
باللفظ الواحد فاما ما لا يصح ان يراد باللفظ الواحد فانه لا بد فيه من اقتران بيان به لان الوقت
وقت الحاجة على ما فرضناه ومتى كان اللفظ شرعيا منقولا عما كان عليه في اللغة وجب حمله
على ما تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد به ما وضع له في الشرع نظر فيما عداه فان
كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على
جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان المراد بعضها لبينه لان الوقت
وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب
ما قدمناه في الالفاظ المشتركة سواء وان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن
ذلك مانعا من ان يراد به الوجوه الاخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على

ان المراد

ان المراد جميعه وان لم يكن وقت الحاجة اوقف على البيان على ما بيناه فاما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني
المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان نقول ان اللفظ من ان يكون مشتركا بين الاشياء على الحقيقة
ويفيد في جميعها معنى واحدا او يفيد في كل واحد منها خلاف ما يفيده في الآخر فان كان الاول فلا خلاف
بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلماء في ذلك
فذهب ابو هاشم وابو عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد فان
دل الدليل على انه اراد بهما جميعا قالوا لا بد من ان نفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد كل مرة منهما معنى واحدا
وعلى هذا حملوا اية القرآن قالوا متى دل الدليل على انه اراد بهما جميعا بحسب ما يودي اجتهاد المجتهد
اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين ثم انزله على النبي صلى الله عليه واله وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل
ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله او لامستم النساء الجماع واللمس باليد وبقوله لا تنكحوا ما نكح
اباؤكم العقد والوطء وقال لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء وتجاوزه وقال في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا لا يجوز ان يريد به الغسل والوضوء وقال ايضا لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد
نفي الاجزاء والكمال وقال في قوله صلى الله عليه واله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء وانه متى اذا
جاز ان يريد به نفي الاجزاء او نفي الكمال او نفيهما ان كليهما لا يصح ان يراد بعبارة واحدة فيجب ان لا يدل
اللفظ على نفي الاجزاء وقال يصح ان يريد عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء والنبيذ لانهما يتفقان فيما
يفيده هذا الاسم وان كان احدهما شرعيا والآخر لغويا وقال قوم لنا بان النص الدال بان المحدث عورة
المراد به الفخذ والركبة لا ينقض هذا لان ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل آخر واعتل في ذلك بان
قال لا يصح ان يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك
لم يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذر ذلك معلوم لنا وان الواحد منا اذا
قصده لم يصح منه فدل على ان جميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى انه
يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر له صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة بين شيئين مختلفين ومتى
اراد احدهما لم يصح ان يريد المعنى الآخر ويستحيل ذلك فيه فيقطع به وان لم يمنع من ذلك مانع جوز ان
يرادا بها المعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد منهما معا بالعبارة ولا مانع
يمنع من ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان يريدهما معا قال وقد علمنا ان القايل اذا قال لصاحبه

لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطي واراد به لاحد الامرين لا يمنع من ارادته للاخر
وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر الامر والنهي التهديد لان ما به يصير امرا وهي ارادة المامور به
يفسد ما به يصير تهديدا وهي كراهة ذلك ويستحيل ان يريد الشي الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد
من مكلف واحد ويكرهه على هذه الوجوه وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على الشي وتجاوزه
لانه يتنافى ان يريد الزيادة على الشي والا يريده ولذلك يستحيل ذلك وانما القول انه لا يريد بالعبارة
ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصح ان يستعمل العبارة في الشي الا بان يفيده في الحقيقة او المجاز لا لانه
يتنافى ان يريدهما جميعا لانه يصح ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتل النفس
والاحسان الى الناس ولا يتنافى ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك لان العبارة لم توضع له
واذا صح ذلك ووجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء فانه موضوع للطهر والحيض
لا يتنافى من المخاطب ان يريدهما جميعا فلا وجه لاحالة القول في ذلك وقد وضع قولنا النكاح
للوطي حقيقة وللعقد مجازا وارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر ولا مانع من ان يراد الجمع
بالنكاح فان قيل الذي يمنع انه يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول بهما عما
وضعت له في اللغة فلذلك منعت من ان يراد الجميع بها لان ذلك ينافي استعمالها قيل
له ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك واذا لم يقصد العدل الى ان
يستعملها فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطي والعقد بهذه الكلمة يتعذر ويجد تعذر
ذلك من النفس فلذلك منعت من ان يراد الجميع بها قيل له ان ما ادعيت تعذره يحصل
بحكم ما منا تبيانا لا يتعلق به هذه الفاظ بعينها سقناها على ما ذكرها في كتاب العمدة
وهذا المذهب اقرب الى الصواب من مذهب ابي عبد الله وابي هاشم وما ذكره سديد
واقع موقعه والقول في الكناية والصريح يجري ايضا على هذا المنهاج وقوله او لامستم النساء
ما كان يمتنع ان يريد به الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل انه اراد احدهما وهو الجماع
فاما ما ذكره ابو عبد الله من قوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على
نفي الاجزاء والكمال من حيث كان نفي احدهما يقتضي ثبوت الاخر فليس على ما ذكره فانه متى
نفى الاجزاء فقد نفى ايضا الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا كيف يثبت كونها كاملة فكيف يدعي

ان في نفي

ان في نفي احدهما اثباتا للاخر وكذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع ان ينفي معه الاجزاء ايضا لانه ليس في نفيه اثبات
الاخر فلا يمكن ادعاء ذلك فيه وينبغي ان يكون الكلام في مثل ذلك مثل الكلام فيما تقدم واما
ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشي وتجاوزه لانه
تتنافى ان يريد الزيادة وان لا يريدها فالذي يليق بما ذكره من المذهب الصحيح عنه ذلك وهو ان يقال
ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على الشي ويريد ايضا ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما
تناف وليس في ذلك اكثر من ارادة الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك القول في هذا
ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي العرف شيئا اخر وفي الشرع شيئا اخر لا يمتنع ان يريدها
معا وكذلك القول في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح فان قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع
ان يكون مرادا باللفظ فكيف الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام بدليل وكيف القول فيه قيل
له لا يخلو ان يكون اللفظ حقيقة في الامرين او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فان كان اللفظ حقيقة
في الامرين فلا يخلو ان يكون وقت الخطاب وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل على انه اراد احدهما
وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان اقترن به ما يدل على انه اراد احدهما قطع به وحكم بانه لم يرد
الاخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع على انه اراد الاخر كل ذلك باللفظ وان لم يكن الوقت
وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز في كل واحد من الامرين وانتظر البيان على ما نذهب اليه
من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان اللفظ حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر
قطع على انه اراد الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك
فان دل الدليل على انه اراد المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون اراد الحقيقة ايضا فينبغي ان يحمل عليهما
الا ان يدل دليل على انه لم يرد الحقيقة او لا يمكن الجمع بينهما فيحمل على انه اراد المجاز لا غير وكذلك
ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي الشرع شيئا اخر وجب القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع
الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له في اللغة او ارادهما جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول
في الكناية والصريح ينبغي ان يقطع على انه اراد الصريح الا ان يدل دليل على انه اراد الكناية
او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية والصريح فاما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما
على ما نذهب اليه في فحوى الخطاب ودليل الخطاب فينبغي ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل

الذي قدمناه في القول في الاسم اللغوي والعرفي والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمناه
القول فيه واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب حكم من الاحكام ثم يرد نص متناول ذلك الحكم فلا يخلو من احد الامرين
اما ان يتناوله حقيقة او مجازا فان كان متناولا حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص لانه مقتضى ولو اراد
غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به والا خلا اللفظ من فايده وبهذا القول اذا دل
الدليل على وجوب الصلوه ثم ورد قوله تعالى اقيموا الصلوه وجب القطع على انها مراده بالنص لتناول
اللفظ لها وان كان اللفظ متناولا لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انه مراد لان الخطاب
يجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به المجاز وليس ثبوت الدليل على وجوب حكم متناول
اللفظ على جهة المجاز بموجب للقطع على انه مراد باللفظ ولذلك قلنا انه لا يمكن ابطال مذهب من ابى الغسل
في تعلقه بقوله او لامستم النساء فلم تجدوا ما فتيمموا بان يقول قد دل الدليل على ان الحكم المذكور في الايه
يتعلق بالجماع وجب حمل الايه على انه المراد به دون غيره من وجهين احدهما انا قد بينا ان اللفظ اذا تناول
شيئين فليس في ثبوت كون احدهما مرادا ما ينافي ان يكون الاخر ايضا مرادا والذي يقتضيه عند الوقف
ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعا والوجه الثاني
ان تسميه الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة وقد بينا ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة الا ان يدل
دليل على انه اراد المجاز ولو دل ايضا الدليل على انه اراد المجاز لم يكن ذلك مانعا من ان يريد ما يقتضيه
حقيقته الا ان يدل دليل على انه لم يرد حقيقته على ما قدمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء ان ثبوت الوطي مراد بالايه لا يمنع من اراده العقد بها ايضا على ما قدمناه فينبغي
ان يجري الباب على ما حررناه فان اعيان المسايل لا تنحصر واصولها ما حررناه ونعود الان الى الترتيب
الذي وعدنا به من ابواب اصول الفقه على ما قررناه ان شاء الله

الكلام في الاخبار فصل في حقيقة الخبر وبيان اقسامه

الخبر وما به يصير خبرا حد الخبر ما صح فيه الصدق او الكذب وهذا اولى مما قاله بعضهم من انه ما صح فيه الصدق والكذب
لان في الكلام ما لا يجوز ان يكون خبر واحد صدقا وكذبا لانه لا يخلو من ان يكون مخبره على ما تناوله الخبر
فيكون صدقا او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبا فاما احتمالهما جميعا فمحال على ما بيناه ثم لو صح لكان
منتقضا لان ههنا مخبرات كثيره لا يصح فيه الكذب ومخبرات كثيره لا يصح فيها الصدق نحو الاخبار
عن توحيد الله تعالى وصفاته فان جميع ذلك لا يصح فيه الكذب والاخبار عن ان معه ثانيا لا يصح

فيه الصدق

لا يصح فيه الصدق اصلا فعلم ان الاولى ما قلناه اللهم الا ان يراد بهذه اللفظه ان يحتمل الصدق والكذب
انه يحتمل احدهما فان اريد ذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان يذكر في اللفظ ما يزيل الايهام لان الحدود
مبنيه على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب وما صححناه عن ما ذكرناه
اولى من حيث ان التصديق والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحد الشي بصفه هو عليها لا بما
يرجع الى غيره ويوصف الاشاره والدلاله بانهما خبران وذلك مجاز وانما يدخل في كونه خبرا قصد
المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه توجد الصيغه ولا يكون خبرا فلا بد من ان يكون
هناك امر خصصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل الاراده ومنهم من جعله من قبيل الدواعي وليس
هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخلو من ان يكون مخبره على ما هو به فيكون صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به
فيكون كذبا وهذا اولى مما قاله بعضهم في الكذب ان يكون مخبره على خلاف ما هو به لان ذلك
بعض الكذب وقد يكون الخبر كذبا وان لم يكن متناولا للشي على خلاف ما هو به الا ترى ان القايل اذا قال
ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان لم يكن قد اخبر بصفه تخالف كونه قاعدا فعلم
ان الحد بما ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون قول القايل محمد بن عبد الله ومسيلمه صادقان او
كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره على ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق
فاحدهما كاذب وان اخبر عنهما بالكذب فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا
وهذا اولى مما قاله ابو هاشم من ان تقدير هذا الكلام تقدير خبرين احدهما صدق والاخر يكون كذبا لان ظاهر
ذلك انه خبر واحد فتقديره خبرين فيه ترك للظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا او كذبا ان يعلم المخبر
بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به ويفارق ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد يخلو
من ان يكون علما او جهلا بان يكون تقليدا وليس معه سكون النفس والخبر على ضربين احدهما يعلم
انه على خلاف ما تناوله الخبر والاخر لا يعلم ذلك فيه وهو على ضربين من الاخر متوقف فيه فاما الخبر الذي
يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك ويجوز ان يكون ضروره او اكتسابا والاخر
يقطع على انه يعلم ذلك بالمشاهده لان فالاول كخبر العلم والوقايع بالبلدان والملوك ومبعث
النبي صلى الله عليه واله وهجرته وغزواته وما جرى مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جار فيه على ما سنبينه
فيما بعد واما ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر الامام عليه السلام

ومنها خبر الامة اذا اعتبرنا كون اجماعها حجة ومنها خبر من يخبره جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان والتواطؤ
وما يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم ان خبره صادق
ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة النبي عليه السلام وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها خبر المتواترين
الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرائط فيهم ومنها ان تجمع الامة او الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد
ويعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقته الامة بالقبول
او الطائفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحدا واما ما يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله
فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا ومكتسبا مثل ما قلناه فيما
يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي صلى
بين الحرم ولا ان له هجرة ثانية وما جرى مجرى ذلك والثاني ان يعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال
وهو على ضروب منها ان يعلم بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم انه
ان مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذي نقل عليه بل على وجه يقوم به الحجة فاذا لم
ينقل كذلك علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا
لم يكن من حاله علم انه كذب ومنها ان يكون المخبر حادثة عظيمة مما لو كانت لكانت الدواعي
الى نقلها تقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك ما يمنع من نقلها علم انه كذب ومنها ان يعلم ان نقله
ليس كنقل نظيره والاحوال فيهما متساوية فيعلم انه كذب واما ما لا يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر
ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والاخر يجب ذلك فيه سمعا فما يجب العمل
به عقلا كالاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنياوية فانه يجب العمل بها عقلا وما يجب
العمل به شرعا فكالشهادات وكالاخبار الواردة في فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة
ورواها من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى
ضربين احدهما تقتضي ظاهره الرد والضرب الثاني يجب التوقف فيه لكونه كذبا وصدقا على
حد واحد ونحن نبين شرح ذلك ان شاء الله تعالى   في ان الاخبار قد يحصل عندها
العلم وكيفية حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار وعندها وحصروا العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان

الى خراسان ص

لانه

١٧

لا معنى للتشاغل بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كالمشكك
فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود ومدخل
الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها
مثل الصين والهند والروم وغير ذلك مما لم نشاهده والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي
صلى الله عليه وآله والى وقوع المغازي وحصول الوقائع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى المشاهدات
فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر
كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في
ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي يحصل عندها العلوم لكل عاقل كلها
مكتسبة والى ذلك ذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو هاشم وابو علي والبصريون
واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع
للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان
والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه عليه السلام وما جرى هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله تعالى
ويجوز ان يكون مكتسبا من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي صلى
وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فيقطع على انه مستدل وهذا المذهب عندي
اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل من هنا يقطع به على صحة احد المذهبين
دون الاخر فالادلة فيهما كالمتكافية واذا كان كذلك وجب التوقف وتجويز كل واحد
من المذهبين ونحن نعترض ما استدل به كل فريق من الفريقين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان
يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها الكذب
ولا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند الى العادة ومحال ان يكون قد عرف ذلك
والتقدير في نفسه فلما اخبره عن البلدان واخبار الملوك والوقائع من هو على تلك الصفة فعل
لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون مكتسبا
لا ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما له اصل ضروري
على سبيل الجملة كما تقول ان من شأن الظلم ان يكون قبيحا علم بقبحه على الجملة ضروري فاذا علمنا

العلم ص

فيكون كسبا لا ضروري ص

فرض بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاد انه قبيح وكان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة
مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة او بالاكتساب
في جواز ان يبنى عليه التفصيل لان من علم منا بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم
علم في ذات بعينها انه يصح منها الفعل فعل اعتقاد الكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد
علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم بالاكتساب ان من ليس بـ
القادر لا يكون حيا ثم علم في ذات بعينها انها قادرة فعل اعتقاد الكونها حية فيكون علما
لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق اذن في ادراك التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب
وكان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان يكون الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع
البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه اخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فيجب
الشك في ذلك لانه ليس من شرايط التكليف فيجب ان نجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل فرقة من الفريقين
ليتم لنا ما قصدناه فمما استدل ابو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة ان قال
لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك والخبر الاخبار عن البلدان امر غايب عن الادراك
فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز كون العلم بالغايبات ضروريا جاز ان يكون العلم بالمشاهدات
مستدلا عليه واستدل ايضا بان العلم بخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين [illegible]
فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغايب على التحصيل لا يكون
ضروريا اوليس الله تعالى قادرا ان يفعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر ان يفعل بمجرى العادة عند
اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك غير مقدور له تعالى كما يقول ان العلم لا يوصف بالقدرة
عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس
يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه
منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل
هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد
معلوم ضرورة للكامل العقل فلا يصح ان يستدل و ينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر
ارتفاع العلم بالمنظور فيه واما الشبهة الثانية فبعيدة عن الصواب لانها مبنية على دعوى

علي فعل [illegible]

لانه [illegible]

لانه خصومه لا يسلمون ان العلم بخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين
بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له كما اخبروا
عنه وتعلق من ذهب الى ان هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا وواقعا
عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك
ولم ينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام ومعلوم
ضرورة الاشتراك في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري قايم في العلم بخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة
ذلك عن نفوسنا ولا التشكك فيه وهذا حد العلم الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان
هذا العلم ضروري صارف عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا
العلم ضروري غير عالم بخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو جماعتنا من العلم
بالبلدان وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب
العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى
دقيق النظر وطويل التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات
بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب
التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويسير التامل كاف في ذلك فلا
يجب في المقلدين والعامة الا يعلموا بخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحصيل وتدقيق
لما ذكرناه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا الا يمكن ان حد العلم الضروري هو ما ينتفي عن العالم دفعه عن نفسه
بل حده ما فعله فينا من هو اقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه عن انفسنا فلا ينبغي ان تجعلوا ما تفردوا
به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة
الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها واستحالة الكذب منها كالملجأ عند
كمال عقله وحاجته الى التفتيش والتصرف الى العلم بذلك والدواعي اليه قوية والبواعث الى
فعله متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يحصل بعضهم بالاعتقاد الذي ذكره
انه صارف لهم فاذا لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لاجل ما ادعى من الاعتقاد وقيل انه
صارف لانا قد بينا انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه ويلزم على

هذا الوجه الا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم
بذلك ضروري واعتقاده بذلك صارف له عن النظر فيجب لئلا يكون عالما بذلك ويجوز ان
يكون غير عارف بالله تعالى وصفاته واحواله فاي شيء قالوه قلنا مثله فيما تعلقوا به وفي الناس
من قال ان العلم الحاصل عند الاخبار هو متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والذي يدل على
بطلان هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر اخر
المخبرين لان العلم عند ذلك يحصل ولو كان كذلك لوجب ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا
العلم بخبره لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما نعلم بالاستدلال اليه ان يحصل
لنا العلم بما نعلم ضرورة لان خبره هو الموجب واختلاف حاله في كونه عالما ضرورة واستدلالا
لا يوثر في ذلك فاذا بطل ذلك ثبت ما قلناه فان قيل اذا اجريتم حصول هذا العلم ضرورة فما
شرائطه وهل هي التي راعاها البصريون ام لا قيل الشرائط التي اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا
اخر لا يعتبرونه فالشرائط التي اعتبروها هي ان يكون المخبرون اكثر من اربعة ولا يقطعون على عدد منهم
دون عدد ومنها ان يكونوا عالمين بما يخبرونه ضرورة ومنها ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدد
منهم ان يقع العلم بكل عدد مثلهم واما ما نختص به فهو ان نقول لا يمتنع لذلك يضم شرطا بان يكون
من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الى اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر لشبهة او تقليد ونحن نذل على وجوب
جميع ذلك ان شاء الله تعالى وانما قلنا انه لابد ان يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر
اربعة لكان شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم اربعة كان يجب ان يحصل العلم الذي تم الصحة ما شهدوا
به انهم كانوا صادقين ومتى لم يحصل العلم علم انهم كانوا كاذبين فكان يجب ان يرد شهادتهم
ويقيم حد القذف عليهم وان كان ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين وقد اجمع المسلمون على خلاف
ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا ياتون بلفظ الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه لا اعتبار
عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر الخبر بالعجمية او بالنبطية لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف قصد المخبر
لكان حاله كحال الخبر في وجوب العلم عنده فما ذكروه لا يصح وليس لهم ان يقولوا ان الشهود يشهدون
مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك يوجب ان يكونوا في حكم من تواطى على ما اخبر به ومن شرط
من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطؤوا فلذلك لا نعلم بشهادتهم وذلك ان هذا فاسد من وجهين

احدهما انا

احدهما انا لو فرقنا الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم فكونهم مجتمعين لكونهم متفرقين
في انتفاء العلم عند شهادتهم والوجه الاخر انا لا نجعل من شرط من يقع العلم بخبره الا يتواطؤا
لان ذلك انما يشترط الذي يستدل على صحة خبره دون ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما
يخبرون به بين ان يكونوا مجتمعين او متفرقين او متواطئين او غير ذلك اذا علموا ما اخبروا ضرورة
في وجوب حصول العلم عند خبرهم ولولا هذا الدليل لما وقف على اربعة ايضا وكان يجب ان
يحصل عند كل عدد دون ذلك كما ان ما زاد على اربعة لم نقف على عدد دون عدد بل يجوز
ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فنظير هذا ان يجوز حصول العلم عند كل عدد دون الاربعة
لانه ليس ههنا دليل على وجوب مراعاة هذا العدد الذي عاه فلما لم نقطع على عدد زاد على الاربعة
لفقد الدليل على ذلك فكذلك ههنا وقول من قال انهم عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون مع انه لما وجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا ممن اذا دعوا الى الدين
علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين احدهما ان البغية بالاية التنبيه على وجوب ثبات الواحد
للعشرة ولا ايجاب الجهاد على هذا العدد بل اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا
كان له غنا ولم يوجب وقوع العلم بخبره والوجه الثاني ان ما يدعون اليه من الدين معلوم
بالاستدلال ونحن نبين ان ما نعلم بالدليل لا يقع بخبرهم وان كثروا ولابد من ان يكونوا عالمين
به ضرورة واما من قال انهم سبعون مثل عدد الذين اختارهم موسى عند الميقات لانه انما
احضرهم ليقع بخبرهم حجة على غيرهم لا يصح ايضا لاحد الوجهين الذين ذكرناهما في الشهادة الاولى
ولانه لا يمتنع ان يكون من دونهم بمنزلتهم سيما وخبر موسى عم عن ربه كان يغني عن خبرهم فاذا
جاز ان يختاروا مع ان خبره يغني عن خبرهم فيجب ان يكون اختيار السبعين وان وقع
العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا كذلك فمن اين ان سبب اختيارهم كان ما ادعاه
القايل فاما من اعتبر الثلثماية لانهم العدد الذين جاهد بهم النبي صم في غزاة بدر وليس ذلك يدل على
وقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الاولين واما الشرط الثاني
وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فانما اعتبرناه لان جماعة المسلمين يخبرون
الملحدة بان الله تعالى واحد ويخبرون النصارى واليهود بنبوة نبينا صم ولا يحصل لهم العلم الضروري

ذلك وخبر بعضهم عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة في ذلك على التقريب ان
العلم الضروري لو وقع بذلك لادى الى ان يكون حال الخبر اقوى من حال المخبر وهذا لا يجوز واذا
لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه باكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم الخبر عنه اصلا من المقلدين
والمخمنين اولى واحرى فاما الشرط الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم عند خبرهم فيجب ان يطرد
العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم في الاخبار بما علموه ضرورة وانما قلنا
لانه لو جوزنا خلاف ذلك لم نامن ان يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة فلا يعلم بخبرها
وهذا يوجب ان يصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته للناس انه لا يعلم ان في الدنيا مكة
بل يجب ان يصدق المقيم في ابواب الشرق ان لا يعلم ابواب الغرب اذا لم يصر اليه وذلك سفسطة
لا يصير اليه عاقل واما الشرط الذي يختص بمراعاته انما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا العلم
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شرط زايده وناقصه بحسب ما يعلمه
تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يلزم فرق بين خبر
البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وغير ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي تنفرد
بنقله الامامية والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان
وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى اعتقاده مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة
كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا مانع من التوليد النظر للعلم واذا
جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول
فيجب على هذا ان لا يفعل العلم بمن سبق الى اعتقاد نفي ذلك المعلوم ويفعل لمن لم يسبق
وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد بخلافه
وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها وذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه اذا كان
من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم
الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعرض شبهة
في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد

ان يقول

ان يقول جوزوا ان يكون من العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من يمنع سبقه الى اعتقاد
منع في العادة من فعل العلم الضروري فاذا اخبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث
العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله صدقتموه وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء
يدعوهم الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل
ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقاد
الفاسدة للدواعي المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا المخبرين مؤمنين ولا ان يكون لنا فيهم حجة حتى
يقع العلم بخبرهم لان الكفار قد يخبرون عن اشياء يعلمونها فيحصل لنا العلم عند خبرهم فلو كان
ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك وليس ايضا من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس لخبرهم
لان العلم بتصديقهم كلهم لا يقع الا بعد خبرهم وذلك متعذر او بخبرهم عن حالهم وذلك يوجب
وقوع العلم بخبر طايفة وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية في جواز ان يعلم بخبر الا صلو خبار ضرورة
والاكتسابا فاما الاخبار التي يعلم مخبرها استدلالا فقد ذكر سيدنا المرتضى ادام الله علوه جملة وجيزة
في هذا الباب في كتابه الذخيرة انا اذكرها بالفاظه لانها كافية في هذا الباب والزيادة عليها تطول
به الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشترك العقلاء فيه وجاز
وقوع الشبهة فيه فهو لا يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه ان يتفق الكذب
منها عن الخبر الواحد وان يعلم مضافا الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ او ما يقوم
مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة زايلان عما خبروا عنه هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة
عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع ما خبرت من الوسايط
عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس الخبر وتاثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة
هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب منها
عن الخبر الواحد لم نامن ان يكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين
واذا لم يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب وقع منها على
سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعو الى الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن
مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم على الكذب

ولا نفصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد لان الشبهة
قد يصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام
وقتله لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح ع ودخلت الشبهة عليهم
لان المصلوب قد يتغير حليته ويتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد محل المصلوب
ايضا عن التامل يقوى الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا
وبين المخبر لان ذلك لو لم يكن معلوما في جميعهم جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عمن خبر عنه
من الجماعات وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم يتكامل الشرائط في الجميع ومتى تكاملت
هذه الشروط فلا بد من كون الخبر صدقا لانه لا ينفك عن كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد
ان يكون وقع اتفاقا او للتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقا
فاما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فيمن بيناه اما اتفاق الكذب على الخبر الواحد فلا يجوز ان
يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة للواحد والاثنين ضروري
لا تدخل على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على
ام راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة
منهم كثيرة الا للتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد شبه علماؤنا ما ذكرناه من الجماعات باجتماع الجماعة الكثيرة
على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص وتحمل شيء معين من غير سبب جامع وشبهه
ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد او الجماعة من غير علم عن امور كثيرة فيقع الخبر بالاتفاق صدقا
وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع
لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ او ما يقوم مقامه وعلم المخبر
بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة
عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ واما الطريق الى
العلم بفقد التواطؤ على الجماعة وربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ عليها
مراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز
ان يتواطؤا لجميع اهل الشام لا باجتماع ولا مشافهة ولا مكاتبة ومراسلة على ان

التواطؤ

التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعة مشافهة او مكاتبة او مراسلة لا بد بمجرى العادة من ان يظهر لمن
خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه
واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلا بد ايضا
من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان
يظهر لهم غاية الظهور وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه واما ما به
يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عن المخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك
اما مشاهدة او سماع ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس
المدركات معلومة محصورة فيعلم انتفاؤها حيث ينتفي ايضا واما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي
ذكرناها في الطبقات التي يروي الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال التي
تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف ذلك من حالها ويفرق
العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها ولهذا علم الناس
كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن يجري مجراهم وفرق العقلاء من سامعي
الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها
في صفة الخبر الذي لا بد ان يكون المخبر به صادقا فمن طريق الاستدلال بنينا عليها صحة ذلك المعجزات
والنصوص على الائمة عليهم السلام عليهم على ما نذهب اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وغيرها
واما خبر الله تعالى فانما نعلم صدقه اذا علمنا اولا انه لا يلغز في اخباره ولا يريد بها غير ظاهرها ولا بد
عليه وانه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله
وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بينا جملة القول فيه واما خبر الرسول عليه السلام
فانه يعلم به صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول الله صم وانه لا يجوز ان يرسل الله من يكذب
فيما يؤديه عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صدقا لان التصديق للكاذب
قبيح وانه يتعالى عن ذلك فنعلم عند ذلك ان اخباره صدق والقول في اخبار الامام القائم
مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته آمننا من وقوع القبيح من جهته وفي
ذلك امان من ان يكون خبره كذبا واما خبر الامة اذا اعتبرناها فانما نعلم بخبرها لما تقدم لنا من العلم

يكون المعصوم فيها وإما خبر الواحد يخبر من الجماعة الكثيرة وادعاءه عليهم المشاهدة كنحو ان تعرف من حالهم
ويخبر بوقوع الامام من المنبر ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ونعلم انه لا صارف
لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقا لانكروه على مقتضى العادة
فاما خبر المخبر بحضرة النبي عم عن النبي اذا لم ينكر عليه فان كان هذا الخبر يدعي المشاهدة على ذلك
ولم ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك فاما الامة
اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على
خطا وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك
لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الآحاد واما الخبر اذا روي وعلمت الامة باجمعها بموجبه
لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى
الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد
يمكنه ان يقول ان ذلك دلالة على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا
عليه وان لم يكن صحيحا والاصل كما انهم يجوز ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم
يكن طريق ذلك العلم واما الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكره اخرون لم يعمل به
فان كان الذي يعمل به علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس
بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه
جملة كافية في هذا الباب

وان من الاخبار المروية ما هو كذب والطريق الذي
به يعلم ذلك من المعلوم الذي لا يتخالج فيه شك ان من الاخبار المروية عن النبي صلعم كذبا
كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول فيه ومن قال ان كلها
كذلك فقد ابعد الدلالة على كلا القولين وقد توعد النبي صلعم على الكذب عليه وقال من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وتجنب كثير من الصحابة الرواية كالزبير والبراء بن عازب
لما تبينوا انه وقع فيها الكذب فروي عن البراء انه قال ما سمعنا كما سمعوا ولكنهم رووا ما لم يسمعوا
وروي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب والاصل ما قلناه حمل اصحاب الحديث انفسهم
على نقد الحديث وتمييز الصحيح منها من الفاسد وليس لاحد ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم يقم

به الحجة وجب القطع على كذبه كما نعلم كذب من يدعي النبوة اذا لم يظهر عليه المعجزة وذلك انه لا يمتنع ان
يتعبد الحجة بالخبر وان لم يقم به الحجة كما يتعبد بالشهادات وان لم نعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق
نبي ولا علم له او يتعبد بتكذيبه فلذلك كذبنا المدعي للنبوة اذا لم يكن له معجزة وغاية ما في هذا
الا تجب العمل به وليس اذا لم يجب العلم به وجب القطع على كذبه بل يفتقر ان يتوقف فيه الا ان
يدل دليل عقلي او شرعي على كذبه او كذب بعضه فاما الطريق الذي به يعلم كذب الخبر لا يجوز ان يكون
هو الخبر سواء اوجب العلم ضرورة او اكتسابا ويفارق الكذب في هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق
الخبر ولا نعلم كذبه بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على ضربين احدهما نعلم كونه كذبا ضرورة
وهو ان نعلم ضرورة ان مخبره على خلاف ما تناوله فنعلم انه كذب ولذلك قلنا ان المخبر عن كون
فيل بحضرتنا نعلم بطلان خبره لانه لو كان هناك فيل لرأيناه والضرب الآخر نعلم
كونه كذبا بالاكتساب وهو كل خبر نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي او بالكتاب
او السنة او الاجماع وقد نعلم ذلك بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين
او بعضهم فاذا لم تقم به حجة علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف عبادة فعلا
ولا يزيح علتهم في معرفته فاذا صح ذلك وكان ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل او مما علمنا بالدليل
انه مما يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره اذا لم يعرض
من جهة المكلفين ما يمنع وروده فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه اللهم الا ان يكون هناك طريق
آخر نعلم به صحة ما تضمنه الخبر ويستغنى بذلك الطريق عن الخبر ولا نقطع على كذبه ولذلك نقول ان الخبر اذا صار
بحيث لا تقوم به حجة قام قول الامام في ذلك مقامه اذا اوجب العلم وصارت الحجة به قوله دون
الخبر والعلة في ذلك ان ما تضمنه الخبر اذا كان من باب الدين ومصلحة المكلف فلا بد ان يكون للمكلف
طريق الى العلم به فان كان حاصلا من طريق النقل والا ما ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن احد
هذين ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة له وذلك لا يجوز ومنها ان يكون الخبر عنه
مما لو كان على ما تناوله الخبر لكانت الدواعي تقوى على نقله وقد جرت العادة بتعذر كتمانه
فاذا لم ينقل ذلك كنقل مثله علم كذبه وهو ان يخبر الخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع ورؤية الهلال
والسماء مصحية في انه اذا لم يجب ظهور النقل فيه علم انه كذب ومنها ان يكون الخبر في باب الدين

الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول ان العرب لو عارضت القران
لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران وحالهما في قرب العهد سواء ولذلك
نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي صلى الله عليه وآله شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظايرها لمساواتها
لها في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعه
بحسب ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجري مجراه لم يجب القطع
على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضايل المرويه لامير المؤمنين عليه السلام والنص
عليه والعلة فيهما ما قلناه من اعتراض موانع من خوف او تقيه وغير ذلك فاما ما يعم به البلوى او ما وقع
في الاصل شايعا ذايعا يجب نقله على وجه يوجب العلم ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله وكان في الاصل
شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضي الجبر والتشبيه او امر اعلم بالدليل بطلانه
ولا يمكن تاويله على وجه مطابق للحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه فان امكن
تاويله على وجه قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه فاما ما تكلفه
محمد بن شجاع الثلجي من تاويل الاخبار الوارده من الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد الاستعمال
لا يحتاج اليه لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق نقطع على كذب احد وذلك باطل والفايدة في
نقل ما علم كذبه هو ان يحصر المنقول من الاحاديث ليعلم ان ما دخل فيه معمول كما نحصر الخلاف في الفقه
ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان من يجوز الكذب على هذه الاخبار
او في بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب وذلك انه لا يمتنع ان يكون وقع
الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه الغلط وانما يمتنع من اجماعهم
على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا من آحادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى الله عليه
وآله ولا يكتبونه ويسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا فانهم كانوا يحضرونه عليه السلام
وقد ابتدا الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك ولذلك كان عليه السلام
اذا احس بوصل داخل اعاد الحديث ولهذا انكرت عايشة على من روى عن النبي عليه السلام
انه قال الشوم في ثلثة الفرس والمراة والدار وذكرت انه عليه السلام كان حاكيا لذلك
فلم يسمع الراوي اول كلامه وكذلك خطات من روى عنه عليه السلام انه قال التاجر فاجر

وان ولد

وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على رجل قد دلس وولد الزنا قد شتم امه وعلى هذا
الوجه انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك
فقالا ذهل وانما قال عليه السلام ان الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث
بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط من هذا الوجه وهذه الوجوه التي ذكرناها واكثرها ينفي الطعن عن ناقل الخبر
وان كان كذبا فاما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث
الكذب عمدا ويكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب وقتل
قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم اربعة الاف حديث مكذوبه وهذا واحد من
زنادقة الملحدين يكشف الصورة في الباقين واما الاخبار التي هي من باب العمل كالاخبار في فروع الدين
فسنذكر القول فيها ان شاء الله تعالى في الفصل الذي يليه فصل في ذكر الخبر الواحد وجمل من القول
في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب العلم الضروري
اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطايفة الكثيرة ان لا يحصل العلم بخبرها وحكي قوم عن اهل الظاهر
انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلماء من المتكلمين والفقهاء
الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من قال يجب العمل به واختلف
من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال الاخرون انه لا يجوز العمل به لان العبادة
لم ترد به وان كان جايزا في العقل ورودها به وربما قالوا قد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف
من قال يجب به فمنهم من قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن سريج وغيره وقال
الاخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن
خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك
العدد وهو ان يكون راويه اكثر من واحد وهذا المذهب هو المحكي عن ابي علي والذي اذهب
اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد
جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطايفة
المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وانا ابتدا اولا فادل
على فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه واما الذي يدل على ان خبر الواحد

لا يوجب العلم انه لو اوجب العلم لكان يوجبه كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقا والى ما اخبر به مضطرا
ولو كان كذلك لوجب ان نعلم صدق احد المتلاعنين وكذب الآخر وكان يجب ان لا يصح الشك
في خبر النبي ع اذا اسري به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق احد المتلاعنين
ويجوز ان يدخل الشبهة في نبوة النبي فلا نعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن الاسراء به ولو كان
يوجب العلم الضروري لما صح ذلك لكان يجب ان يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالة
بعضنا الى بعض لان ذلك يعلمه صاحبه فكان يجب حصول العلم به وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطل
جميع ذلك بطل علم انه لا يوجب العلم فاما ما اعتبره النظام من اقتران السبب به فليس يخلو من ان
يقول يقع العلم به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع به بشرط ان يقارنه السبب او يقول
العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه تبطل لانه يوجب ان لا يمتنع ان يخبر
الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها العلم وهذا يؤدي الى تجويز
ان نصدق بخبرنا من يخبرنا بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد
علمنا خلاف ذلك فاما ما يذكره من حدث به من رأى تخرق الثياب يلطم على وجهه وقد
كان علم ان له عليلا وتحيره بموته انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان عليها لان مثل ذلك
قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم ينكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين الذي يعتقده عند
خبره علم لا يجوز الشك فيه فاما من قال انه لو لم يوجب العلم لما صح ان يتعبد به لان العبادة
لا تصح الا بما نعلمه دون ما لا نعلمه ان كان يريد انه ثبت ان في العقل لا يجوز العبادة بما طريقه
الظن ثم ثبت انه تعبد به ولم يثبت لهذا القائل واحد من الامرين فلا يصح المعلق به فاما
تعلقه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا يدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان
معنى الآية النهي عن الكذب على الله تعالى وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه ان الله تعالى
قد قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انه تعبده بالعمل بما تضمنه الخبر وذلك معلوم عنده بدليل
دل عليه فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف
الناس في قبوله وشكهم في صحته صحيحا ولا صح التعارض في الاخبار ولا احتيج الى
اعتبار صفات الراوي ولا ترجيح لبعض الاخبار على بعض وكل ذلك بين الفساد

هذا المذهب

هذا المذهب فاما تسميته من سماه علما ظاهرا او ما عبر عن الظن بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان
يكون ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل
به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله ان يتعبدنا الله بالشيء فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا ويتعين ان
يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمناه عليها كان مصلحة لنا او اوردناه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان
وجه منها
يختلف الطرق التي نعلم بها ان الله سبحانه تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها نعلم صحة ذلك
فاذا صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة
ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بامضاء ما امر به القرآن وان كان احدهما قد علق بشرط والآخر لم يعلق
به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به والذي يبين
ذلك ايضا ورود العبادة بالشهادات وان لم نعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم في انه معلوم
مجرى الحكم بما علمناه ولقبول الرسول ص وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالقبول من
النبي ص من غير ظهور علم عليه فبان لا يجوز القبول من غيره اولى وذلك انه فقد ظهور العلم على الرسول
يقتضي الجهل بالمصالح التي العلم الامر جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح
ان نعلم بقول النبي ص وجوب ما طريقه الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه وان جوزنا كونه كاذبا فيه
لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا كما لا يمتنع ان يكون الواجب علينا
ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد بسبع فيه او لص وان كان كاذبا فلم هذا يوجب علينا ان
نحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كذبة كما لا يقبل من الرسول الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان قالوا
ولم لا يجوز ان نعلم ايضا بقول من تقدم وجوب تصديق من اخبر بعده والعمل بما بلغه مثل ما قلتموه
في خبر الواحد من انه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول ص قيل له ان كان سؤالك عن وجوب العمل
عما يجي به انسان في المستقبل فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك جائز
وان كان سؤالك عن التصديق بمن يجي فذلك طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان نعمل بقوله الا ما بينا
ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم الا ان يفرض المسألة فيقول ان النبي المتقدم نص لنا على صفة
من يدعي النبوة ويقول من كان عليها وادعى النبوة فاعلموا انه صادق فان ذلك جائز ويكون ذلك
نصا على نبوته وما دل على صدقه ودال على تصديقه او ان كان بواسطة فبطل بهذا التحرير جميع

ما تعلق به في هذا الباب فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الاصول وفي ثبوت
القرآن لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك في بعضه لم يصح في سايره قيل لهم انما كان
يمتنع بقبول خبر الواحد في اصول الدين لما تعبدنا الآن بصحة فروعه وان كان لا يمتنع قيام الحجة ان يتعبدنا
ببعض الشرايع فاما اثبات القرآن فان كان ما يرد على مثل القرآن وعلى صفته في الاعجاز صح ان
يتعبد به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القرآن في الاعجاز فانه
لا يمتنع ايضا ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قرآن مثل ما قلناه في الخبر الواحد وكذلك
ما كان يمتنع ان يتخصص عموم القرآن وينسخه بخبر الواحد وان كان لم يقع ذلك اصلا لان الكلام فيما يجوز يتعبد
من ذلك وما لا يجوز فليس لاحد ان يقول اوجبوا العمل به كما اخترتموه لان ايجاب العمل يحتاج الى دليل مفصل
من دليل الجواز فاما من ذهب الى ان العبادة لم ترد فان اراد انها لم ترد به بالاطلاق فهو مذهبنا الذي
اخترناه وان اراد انها لم ترد على التفصيل الذي فصلناه فسندل نحن فيما بعد على ورود العبادة
به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه واما من قال ان العبادة منعت منهم وتعلقهم في ذلك
بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وما اشبه ذلك من الآيات
فقد بينا تاويل الآية الاولى واما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فلا يدل على ذلك ايضا لان
من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دله دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او
الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما الآية مانعة من العمل بغير علم اصلا وقد بينا انا لا نقول ذلك
لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بالعمل به فسقط التعلق بهذه الآية ايضا واما
من اوجب العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك
وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقا
على ما كان عليه في الاصل فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في
العقل فينبغي ان يكون مبقا على ما كان عليه في العقل من الحظر او الاباحة وليس لاحد ان يقول
ان في العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نامن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر
يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة او غير
ذلك فخبرنا بان في الطريق سبعا او لصا ويخبرنا بالخسران الظاهر وجب علينا ان نتوقف

فيه ويمتنع

فيه ويمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد حكمه في الشريعة هذا الحكم وذلك ان الذي ذكروه غير صحيح
من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته
لان العلة قايمة فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد
والثاني ان الذي ذكروه انما يسوغ فيما طريقه المصالح الدنيوية والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق
بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلة وجب بعثة الانبيا
الثالث ان واظهار الاعلام على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر الواحد لا يخلو ان يكون واردا بالحظر
او الاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة في اباحته وان يكون محظورا يكون مفسدة لنا
وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان يكون المصلحة تقتضي حظره وان يكون اباحته مفسدة لنا فيقدم
على ما لا نامن ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس يوجب العلم فنقطع به على احد الامرين وذلك
لا يجوز في العقول وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على ان حادثة الا ما تضمنه خبر الواحد
وجب العمل به بحكم العقل لانا متى لم نعمل به ادى الى ان يكون حادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز
لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر
او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب واما من
اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا في الاحكام والذي يبطله ان نقول اذا لم يكن في العقل
ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس في السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه دليلا ليس في شي منه دليل على وجه ونحن نذكر شبههم
في ذلك ونتكلم عليها بموجز من القول احد ما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون قالوا فحث الله تعالى كل طايفة على التفقه واوجب عليهم الانذار والطايفة يعبر
بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب العمل بخبرهم لما اوجب عليهم الانذار
لانه لا فايدة فيه وربما قووا ذلك بان قالوا لما اوجب الله تعالى على النبي الانذار وجب
علينا القبول ولو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه الانذار وهذه الآية لا دلالة فيها لان الذي
تقتضيه ظاهر الآية وجوب الانذار على الطايفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب القبول

منهم لانه غير ممتنع ان يتعلق المصلحه بوجوب الانذار عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف
اليه شي آخر الا ترى انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول
من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما يقتضيه وكذلك على النبي الانذار وان لم يجب القبول منه
الا اذا دل العلم المعجز على صدقه فيجب القبول منه فكذلك القول في تحذير الطايفة انه يجب عليهم التحذير
ويجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم وايضا يجب على احد الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على
الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته الا اذا انضاف اليه من يتكامل به ثم يعتبر الشهادة ايضا بعد تكاملهم صفاتهم
وهل هم عدول اولا حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم
وان كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا صحة ان نعتقد ما اخبر به الا بعد ان ينضاف من يتكامل به التواتر
اليهم فيوجب ولذلك نظاير كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب على الواحد منا العطيه الى غيره وان
كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجاه غيره ظلما بتخويف القتل على اعطائه للمال او ثياب
يجب عليه اعطاه بحكم العقل خوفا من القتل ولا يجوز للظالم الملجي اخذ ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد
ان يقول ان هذا يبطل فايده الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلك قد
بينا انه قد يجب الانذار في مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك القول فيما قاله
فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانه قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد ان يدل العلم المعجز
على صدقه فيجب القبول منه فنظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل بما انذروا به حتى يجب علينا العمل به وفي هذا
القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الايه واستدلوا ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب الله علينا التوقف عند
خبر الفاسق فينبغي ان يكون خبر العدل بخلافه وان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا لا دلالة
فيه لان هذا استدلال بدليل الخطاب وفي اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا
المذهب لا يمكن الاستدلال بالايه واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح ايضا الاستدلال
بها من وجوه احدها ان هذه الايه نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف انه لا يقبل فيه ايضا
خبر العدل لانه لا يجوز ايضا ان يحكم بارتداد قوم بخبر الواحد العدل والثاني ان تعليل الايه يمنع من
الاستدلال بها لان الله علل خبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قايم في خبر العدل

لان خبره

لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق وليس لاحد ان يقول الذي منع
من تجويز ذلك في العدل انه لو كان ذلك جايزا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين
احدهما ان هذا يقتضي ان نقطع على انه نعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك لا يقوله احد
والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى ممن قال انا امنع
بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل
دليل فيسقط على كل حال التعلق بالايه واستدل قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه الايه وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ووجوب ذلك يقتضي وجوب العمل
والا فلا فايدة في الايه وهذه الايه ايضا لا دلالة فيها من وجوه منها ما قدمناه في الايه الاولى من ان ههنا
مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان ينضاف اليه امر اخر فكذلك
القول في الانذار ومنها انه ليس في الايه الا تحريم كتمان ما انزله الله تعالى في الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد
به القران وذلك يوجب العلم دون خبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول فقد قال بعد ذلك
والهدى فيدخل فيه ساير الادلة لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي وجوب اظهار ما هو
دليل ويحتاج ان يثبت اولا ان خبر الواحد دليل ثم تعتبر الايه حتى يتناوله قوله والهدى فاذا لم يثبت
انه دليل لا يمكن حمل الايه عليه واذا ثبت استغني من الاستدلال بالايه وقد استدل خلق منهم
من الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابه بان قالوا وجدنا الصحابه قد عملت باخبار وشاع ذلك فيما بينهم
نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وما كان يقضي فيه برايه وخبر الضحاك في
توريث المراة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزيه من المجوس وكانوا في ذلك بين قايل
طايفه يعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها كان معلوما جايزا والا كانوا قد اجمعوا
على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقه لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي
رووها كلها اخبار آحاد والطريق الى انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت
توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم ان الصحابه عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد
على هذه الاخبار لان المعتمد عليها ما يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف ايضا

بسبب التعليل [illegible] في الدلالة مع اعتبار دليل الخطاب فيجوز [illegible] خبر العدل
او الاصحاب [illegible]

بين الاصوليين في ان وجوب العمل باخبار الآحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الآحاد وقد دللنا
على انها لا توجب فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه
الاخبار من اين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار آحاد ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم
عملوا لدليل دلهم على صحة ما تضمنته هذه الاخبار او قرينة اقترنت اليها اوجبت صحتها او يكون العامل
بها كان قد سمع كما سمع الراوي فلما روي له ذلك تذكر ما كان نسيه فعمل لاجل علمه لا لاجل روايته
وليس لاحد ان يقول اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار ولم يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون
امر آخر وبيان ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفي خبر آخر لولا هذا لقضينا فيه برأينا
فبين انه عدل عن الرأي الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر آخر وكذلك روي عنه انه كان ممن
يرى المفاضلة في دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي عم كان قال في كل اصبع عشر
من الابل فسوى بين الكل وفي ذلك ابطال قول من قال ... ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لاجلها
وذلك انه لا يمتنع انهم قبل رواية هذه الاخبار لم يعملوا الا انهم كانوا ناسين لذلك فلما رووا لهم
الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل التذكر لا لاجل ... فاما قول عمر كدنا ان نقضي فيه برأينا فلا يمتنع
ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده به اراد ان يقضي برأيه فلما روي له الخبر تذكر ما تضمنه الخبر فرجع
الى علمه واخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سببا لتذكاره كاد ان يقضي فيه برأيه واما رجوعه الى
كتاب عمرو بن حزم في الدية فان كتاب عمرو بن حزم في الدية كان معلوما بين الصحابة وانه من املاء
رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن طريق ذلك الخبر الواحد فلاجل ذلك رجع اليه والثالث
انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة عمل بها
وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة في فعل جميعهم وليس لهم ان يقولوا انهم بين
طايفتين طايفة عملت بها وطايفة لم تنكر عليهم العمل بها فلو لم يكن صحيحا لكانوا قد اجمعوا
على الخطأ وذلك لان هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من اين لهم انهم حيث لم ينكروا كانوا راضين
بافعالهم مصوبين لهم فيما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم ومنع
من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا
ولا يحتمل عليه فاما اذا احتمل غير ذلك فينبغي ان لا يقطع به على الرضا والثاني انما يجب عليهم الانكار

ذلك

ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وغير ممتنع ان يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوزين
لانهم عملوا بها لدليل دلهم على صحة من الاخبار او لتذكرهم فلاجل ذلك لم ينكروه عليهم والوجه الثاني
انهم قد انكروا العمل باخبار الآحاد الا ترى الى ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى شهد عليه ابو سعيد وما روي عن علي عليه السلام انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك
مما لا يحصى كثرة لان هذه الاخبار ظاهر عنهم كما ظهر عنهم العمل بما ذكروه من الاخبار فان كان عملهم
بما عملوه دليلا على جوازه فردهم لما ردوه يجب ان يكون دليلا على المنع منه ولا فرق بينهما على حال
وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر رد كثير من الاخبار اذا لم يكن بشرط وجوب القبول فيه ثابتا وذلك
لان هذا التأويل في رد هذه الاخبار انما يسوغ اذا ثبت انهم عملوا بالخبر الواحد ولما يثبت ذلك
بل نحن في سبر ذلك فلا يمكن تأويل ذلك ولا فرق بين من تأول هذه الاخبار وقال انهم ردوها
لنقص العمل ليسلم لهم العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك وقال انهم عملوا بتلك الاخبار
لقيام دليل دلهم على ذلك غير نفس الاخبار ليسلم له ظواهر هذه الاخبار ولا فرق بينهما على حال على
ان هذه الطريقة التي اعتمدوها يوجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة بخبر الواحد
لانه يروى ان اهل قبا كانوا في الصلوة متوجهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم ان النبي صلى
حول قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة وكان ذلك في عصر النبي صلى الله عليه ولم يجده عم انكر عليهم
ذلك فينبغي ان يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقوله احد وليس لهم ان
يقولوا ان اهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لان عليهم
فيما استدلوا به من الاخبار مثله بان يقال انما عملوا بتلك الاخبار لانه كان سبق لهم العلم بما تضمنته
تلك الاخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا ايضا
بما كان من النبي عليه السلام من بعثه رسله الى الاطراف وعماله وسعاته الى النواحي وامره اياهم بالدعاء
الى الله تعالى والى رسوله وشريعته فلولا ان القبول كان واجبا عليهم والا لم يكن لذلك فايدة وهذا
لا يمكن الاعتماد عليه لان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث برسله ويأمرهم اولا بالدعاء الى الله
والى رسوله ولا خلاف في ان ذلك طريقه الدليل وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع
في ذلك الى الادلة الواضحة فيه وكذلك القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا ابدعوا لهم

الى معرفة الله تعالى وينبهونهم على ما هو مركوز في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله وكذلك
يدعونهم الى النبوة والاقرار به ويقرؤون عليهم القرآن الدال على صدقه في دعواه قيل لهم فاذا فقد
صار لدعائهم الى ما يدعونه اليه فايدة غير وجوب العمل بالقبول منهم واذا جاز ذلك في المعرفة والنبوة
جاز لنا ان نقول في احكام الشريعة مثله بان نقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام
الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة لما وجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما تضمنه ثم يولهم
طريق التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به الشرع لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك فمن اين
يعلمون انهم قد تعبدوا بوجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم فان
احالوا على جهة من الجهات من تواتر او غير ذلك قلنا مثله في ساير الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة
فان قيل ما قولكم في المواضع النائية التي يقطع على انه لا تواتر اتصل بهم باحكام الشريعة اليس كان
يجب عليهم القبول من الرسل والعمال وليس هناك طريق يعلمون به احكام الشرع قيل له ان الكلام في هذه
المسئلة في الموضع الذي ذكر في السوال ولاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا يجب عليهم القبول
منهم ويمنع ان يكونوا متمسكين بحكم العقل الى ان ينقطع عذرهم باحكام الشريعة فيجب عليهم العمل
به والجواب الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يصل لهم الشريعة على وجه ينقطع لهم العذر وكانت
المصلحة لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز عليه التغيير
والتبديل ويظهر على يده علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه
وعلى الوجهين جميعا سقط السوال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من البعد من اين يعلمون
انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة ولا بد لهم ان
يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فيقول لهم مثل ذلك في ساير الاحكام وسقط السوال واستدلوا
ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع الى المفتي مع تجويزه الغلط عليه
فكذلك ايضا يجب الرجوع الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايضا لا يصح الاستدلال
به لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه لا يجوز للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل
كما لزم المفتي وعلى هذا سقط السوال والمذهب الاخر انه يجوز ذلك والجواب عنه على هذا المذهب
ان هذا قياس ولا خلاف بيننا ان المسئلة لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم ولم اذا وجب

ذلك في المستفتي

ذلك في المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد منهما الخطا
كان ذلك قياسا وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون القياس على ان ذلك
انما يمكن ان يستدل به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا الى وجوب ذلك وبهذه
الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء اخر نحو ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة
وغير ذلك والجملة التي ذكرناها تنبه على طريقة الكلام على جميع ذلك فلا فايدة في التطويل واما من
راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدلاله على ذلك بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان
وحديث ذي اليدين في سهو النبي صلعم وانه لم يقبل منه حتى سال غيره من الصحابة وحمله ذلك على الشهادة
وغير ذلك مما ذكرناه على من لم يراع العدد فكلام عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر لا يوجب العلم فلا وجه
لاعتبار هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق بها ومنعنا من انهم عملوا
بها لاجلها ومنعنا ايضا من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا العمل باخبار الاحاد في
مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان
واردا من طريق اصحابنا القايلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي عليه السلام او عن واحد
من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة
تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك
موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون في ذلك
ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم
على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر
في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمن الصادق جعفر
بن محمد عليهما السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف
عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم
واحد عمل به في بعض المسايل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله

وانكروا عليه وتبرؤا عنه قوله حتى انهم تركوا تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان
العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون
الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم
من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من
حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون
بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق
بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس
وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل
به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان العبادة
لم ترد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف
تدعون انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا
من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام
التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على
بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه فاما من احال ذلك عقلا فقد دللنا
فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير
الى اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول
علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول
الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان
قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا
كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما ترويه الطائفة
وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر
الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشارع يرى العمل

بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق
وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل
من اسند اليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل
هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم
وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد
فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد
بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان هاهنا
اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد
من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولاهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم
خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه
في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف
الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه ع فان قيل اعتباركم
الطريقة التي ذكرتموه في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين
اشرتم اليهم اذا قالوا وقبلوا طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن
الدلالة على صحته احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب العمل بها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نمنع من ان يكون جميع الطائفة يعمل على اخبار الاحاد
فيما طريقه العلم ما عددتموه وكيف تم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور
العقل او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لابد ان
يكون قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول القائلين في هذه المسائل بالاخبار
واذا لم يمكن ذلك لم يكن داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك مطروحة وليس كذلك القول
في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة اقوال المنكرين لها بل بينا ان
قوله ع داخل في جملة اقوال القائلين بها وعلى هذا سقط السؤال على ان الذي ذكروه مجرد الدعوى
من الذي اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه الجملة بل لا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء

متميزين من ان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فان ذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه فان قيل كيف تعملون
بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو
والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هولاء قيل لهم ليس كل الثقات
نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السوال ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما
تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شي من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن
لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا
حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفة والفطحية وغير هولاء من الفرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون
راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هولاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم
عملوا بما طريقه هولاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل
لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى
جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السوال واما ما يرويه قوم
من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم ترك ما نقلوه على ان من اشار اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا على هذا
يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق
والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هولاء
ليسوا من اصحاب الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة
قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع
ان يكون هولاء اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد
الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا
الا بعد ان يتقدم المعرفة بذلك وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة
كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار

اليهم من الواقفة

اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هولاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات
في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع
الحديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال
من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هولاء الذين اشار اليهم وان كانوا مخطئين
في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هولاء جاز العمل به والجواب
الثاني ان جميع ما يرويه هولاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من
هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به اما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال وعلى
هذا سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث
فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويجوز
ويكون ذلك لاجل رواية الثقات دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم
انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دالة
على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا
معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد
بينا ما عندنا في ذلك وفي هذه جملة كافية في ابطال هذا السوال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين
اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها
لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل القرائن
التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع
والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر
من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال
بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم
ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في الاجماع لوجود الاختلاف في
ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه
كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال

عنه ذلك انى متى عدمت سائر القراين حكمت بما كان تقتضيه العقل يلزمه ان يترك الاخبار واكثر
الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار
التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة
المذاهب في الاحكام يفتي بما لا يفتي صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة والى باب الديات
من العبادات والاحكام والمعاملات والفرايض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية
في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم
في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف
الماء الجديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم
في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في ساير ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم
الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت
ما ورد عنهم من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب
تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل
بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف
ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة
صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جايزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطيا مرتكبا للقبيح يستحق
التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان
تجاسر متجاسر ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطي فاسق
لزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد
موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ووجب التغافل عنه بالسكوت
وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسنا جايزا
خاصة وعلى اصولنا ان كل خطا قبيح كبير فلا يمكنه ان يقول ان خطاهم كان صغيرا

يحبط على ما ذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال
اكثر ما في هذه الاعتبار ان يدل على انهم غير مواخذين على العمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك
لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا واثم فاستحق العقاب الا انه
عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب
فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي
لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب فاسقط عنهم عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح
وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن
العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت
هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلفت من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم
على بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا
في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة
ولا تبرؤوا على من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع
بين الطائفة فان النكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوزوا ذلك الى
الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه
في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك كتبا ووجد عن الائمة النكير عليهم نحو
انكارهم على من يقول بالجسم والتشبيه والصورة والغلو وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان
الائمة ع لانهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة
بروايته لا يعملون به ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى
اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان يجروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب
وسير احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك وهذه ايضا طريقة معتمدة في
هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة
لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه

وذموا

ورواية من لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة
ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده
وضعفه بروايته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن
ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر
غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه   فصل في ذكر القرائن التي
تدل على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل
القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة منها ان تكون موافقة
لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة
على مذهب قوم والوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة ولا يكون
هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك
واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب
التوقف كان ذلك دليلا ايضا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك
الخبر والاصل ومتى كان الخبر متضمنا للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على اباحته فينبغي
ايضا المصير اليه ولا يكون العمل بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغي ان نقطع على
حظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به والا هو موجب للعمل
به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر اخر او دليل شرعي يدل على خلافه
وجب الانتقال العمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد
ولا ينبغي ان نقطع على متضمنه لما قدمناه من وروده مورد ما لا يوجب العلم ومنها ان يكون
الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك
دليل على صحة متضمنه الا ان يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص

العموم

العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص
العموم باخبار الاحاد ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر
فان ما يتضمنه الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجواز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على
صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا لما
اجمعت الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك ايضا دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ان نجعل
اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر
او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر
فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز
ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن
كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من
كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس
هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر يعارضه
مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به الاخبار بعضها على
بعض وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا
اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه وكذلك
ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر
ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل بهذا الخبر لان ذلك لا بد ان يكون
عليه دليل يدل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس يسند ذلك القول اليه ولا
هناك خبر اخر يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول مطرحا ووجب العمل بهذا
الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما تضمنه
الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب الله او سنة مقطوع بها
او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به
وانما قلنا ذلك لان هذه الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي

غالب الظن والظن لا يقابل العلم والصحيح فقد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم
عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسول الله صع فان وافقهما فخذوا به وما
لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب علينا ان نقطع على بطلانه
في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج
على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من
الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه
واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح
يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها
والآخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما وكذلك ان وافق
احدهما اجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه
فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما
فما كان رواته عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول
في المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل
به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد
والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان
الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر في حالهما فان كان متى
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل
واذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن
مع العمل به العمل بالخبر الآخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما
وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الآخر
فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل
بالخبر الآخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما او امكن حمل
كل واحد منهما على ما يوافق الخبر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء

وانما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر هو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب
وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم
ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك
ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف
لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه
عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان
الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان
هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر آخر
يخالفه من طريق الموثوقين بهم وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان
ما رواه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه
عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن
مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون
وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت
الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه
في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما
يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون
فان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك

ما يشهد لرواتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار
كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما
من كان مخطيا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان
ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق
بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر
والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب
اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح
بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان فيهما مخيرا بالعمل بايهما شاء
فاذا كان احد الراويين يروي الخبر بلفظه والاخر بمعناه ينظر في حال الذي يروي بالمعنى
لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غلط فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ
واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر
الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم
وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ والضابطين على رواية من ليس
له تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان
في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن
ان يكون قد سها او دخل عليه شبهة او غلط في روايته فان كان عدلا لم يتعمد ذلك
وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر
يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي
المستجيز باجازته اصلا معروفا او مصنفا مشهورا فيسقط حينئذ الترجيح واذا كان احد
الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه
نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر انه جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على
[illegible] روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيلها

وان

امر و نهی

وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره فان وجده بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز
له اولا ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا قدم خبر
المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا
كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان
يذكره باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك
لا يوجب ترك خبره واذا كان احدهما مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان
كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك
سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن
ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا ممن يوثق
به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردوا عن رواية غيرهم
فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه
واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به على الشرط
الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة
كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما
اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احدى الروايتين ازيد من الاخرى الرواية كان
العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا
كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل
قاطع على صحته وابطال الاخر فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان
يرجح على الخبر الاخر الذي به قليل منهم فان كان احد المرسلين مناديا للحظر وللاباحة فعلى — والاخر مناديا
مذهبنا الذي اخترناه من الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان
شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن فيهما ما يرجح به احدهما
على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جايزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه
جملة كافية في هذا الباب

الكلام في الامر والنهي

في ذكر حقيقة الامر

وما به يصير امر الامر عبارة عن قول القايل لمن هو دونه افعل والفعل لا يسمى امرا الا على
وجه المجاز والاستعارة وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك
بين القول وبين الفعل والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام فسموا
من جملتها قول القايل لمن هو دونه افعل امرا فينبغي ان يكون ذلك عبارة عنه فلو جاز لمخالف
لنا ان يخالف في ذلك لجاز ان يخالف في ساير ما سموه من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض
والتمني والسؤال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك صحيحا مسلما فينبغي ان يكون ما ذكرناه
مثله وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين كونها امرا ودعاء ومسألة باعتبار الرتبة
بان قالوا اذا كان القايل فوق المقول له سمي امرا وان كان دونه سمي سؤالا وطلبا ودعاء
فلو جاز للمخالف في تسميته امرا لجاز للمخالف في تسميته سؤالا وطلبا وذلك لا يقول به احد وليس
لاحد ان يقول انهم سموه لذلك بانه امر لا خلاف فيه بل هو مسلم وانما الخلاف في ان
غيره هل يسمى بذلك ام لا لان من قال بان هذه الصيغة مشتركة بين القول والفعل يسلم
صحة ذلك في القول انها تستعمل في الفعل ايضا لانا ندل على فساد هذه الدعوى فيما بعد ان شاء الله
تعالى والذي يدل على ما قلناه من ان هذه الصيغة حقيقة في القول دون الفعل اطرادها في القول
ووقوفها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى امرا الا ترى انه لا يسمى الاكل والشرب والقيام والقعود
بانه امر وانما يقال في جملة احوال الانسان انه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب فاما تفاصيل
الافعال فلا توصف بذلك وليس كذلك القول لان كل قول لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى
امرا فعلمنا بذلك انه حقيقة فيما قلناه ومجاز فيما ذكروه وايضا فان هذه اللفظة لها اشتقاق
لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال آمر واسم المامور به وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك
لا يتاتى في الفعل فعلمنا بذلك انها مجاز في الفعل وحقيقة في القول فاما من تعلق بالاستعمال
في كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللفظة قد استعملت في الفعل كما استعملت
في القول فينبغي ان يكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال
وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع فان الجواب عنه انه ليس ذلك كله مجاز
وليس يعني الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن نبين

ذلك فيما بعد واذا لم يكن ذلك دالا على الحقيقة بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك
على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة فاما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله وما
امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا نسلم ان ذلك عبارة عن الفعل
بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك امره الذي هو قوله وامر فرعون الذي هو قوله ولا يطعن
على هذا الوجه بان افعاله من هذا الوصف وفي كونها كلمح بالبصر في سرعة تاتيها منه لان
ذلك يعلم بدليل آخر ويجري مجراه وكذلك يعلم بشيء آخر ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها غير
رشيدة فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل فاما من
تعلق في ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال على امور وجمعوا الامر الذي
هو من قبيل الاقوال اوامر فينبغي ان يكون ذلك دالا على كونها مشتركة فيهما فقوله يبطل
لانه يقال له الصحيح ان الامر لا يجمع اوامر وانما يجمع امور مثل فلس وفلوس وذرع وذروع
وغير ذلك واما اوامر فخارج عن القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع
فكانه جمع اولا امور ثم جمع امور اوامر وعلى هذا الدليل على ان الفهم بين ذلك لا حاصل
المعنيين واذا ثبت ما قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره في وجوب اتباع افعاله لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة وكونها مرادة
على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق به على كل حال واعلم ان هذه الصيغة
التي هي قول القايل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل وخالفوا بين معانيها باعتبار
الرتبة فسموها اذا كان القايل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سؤالا وطلبا ودعاء
ومتى استعملوها في غير الطلب واستدعاء الفعل كان التهديد نحو قوله تعالى واستفزز من استطعت
وقوله اعملوا ما شئتم وفي الاباحة نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا وفي التحدي نحو قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وفي التكوين
التي نحو قوله كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه كانت مجازا خارجة عن
باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من الفريقين ان
هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يخص بعضها بالقصد والارادة

المامور به كان امرا او سوالا بحسب الرتبة وان كره الفعل كان ذلك نهيا وتهديدا والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا
صيغة الامر قول القايل لمن هو دونه افعل وصيغة النهي قول القايل لمن هو دونه لا تفعل
والجملة مركبة من مبتدا وخبر ومن فعل وفاعل نحو قولهم زيد في الدار ونحو قام زيد ولو كان الامر
على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك
لانه اذا كان الاعتبار بارادة المامور به على ما قالوه فلو صادف ذلك قول القايل
لا تفعل لكان امرا وكذلك لو صادف كراهة ذلك قوله افعل لكان نهيا وهذا يودي الى
انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك ولا يلزمنا مثل ذلك
بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر في الامر نحو قوله تعالى ومن دخله كان آمنا ونحو قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك استعمل صيغة الامر في النهي وغيره مما تقدم
نحو الاباحة والتحدي والتكوين وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون
الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان مجرد الاستعمال
يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما نعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها
حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد بيناها وذكرناها فيما
مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز
طار والحقيقة هي الاصل لانه انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز
لا حقيقة له فيعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع
ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه
كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في واحد من
المعنيين ثم يطرا على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا فربما
في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدى
باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك فان قيل اليس القايل اذا قال لغيره اريد منك
ان تفعل كذا ناب ذلك مناب قوله افعل فيجب ان يكون معناهما واحدا قيل له

لكن

لكن لا يمتنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ما ادعينا ان هذه اللفظة يستدعى
بها الفعل ولا يشاركها الفعل الا قول القايل افعل بل الذي ادعيناه ان هذه اللفظة
يستدعى بها الفعل وان شاركها غيرها في فايدة هذه اللفظة لانه متى قال اريد ان
تفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون خبرا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السوال
ايضا لا يسمى امرا وهو استدعاء الفعل على ما قررتموه لانا قد بينا ان معناهما واحد
وانما فرقوا بينهما في التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن مثل ذلك في صيغة الخبر
لانهم فرقوا بينها وبين صيغة الامر في اصل الوضع دون اعتبار امر اخر فان قيل اليس
القايل اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا وكذا وكان دون المقول له يسمى سايلا فيجب
اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له هذا اثبات اللغة بالقياس وذلك لا يجوز
لانه ليس اذا كان السوال لفظتان تطلق على مستعملها لفظ السايل ينبغي ان يكون حكم الامر
مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه من اعتبار اهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ
ولو لزم ذلك للزم ان يسمى الاشارة امرا لان المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل
ويسمى سايلا ولا يقول احد انه آمر على حال فان قيل فلو لم يكن يحتاج في كونه امرا الى ارادة
المامور به جاز ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا
استدعى الفعل لا يجوز ان يكون كارها له بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك
ممكن وان اردت ان ذلك لا يحسن فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارها له كان
مناقضا للغرض وان فرضنا ان الآمر حكيم دل امره على حسن المامور به فلو كرهه لكان
قبيحا وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع
ذلك جائز غير مستحيل واما حملهم ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان
يكون كارها للمنهي عنه وجب في الآمر ان يكون مريدا للمامور به فالجواب عنه ان الكلام
في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولاجل ذلك يكون نهيا وانما يقبح لان
من نهى عن فعل وكان حكيما دل نهيه على قبح المنهي فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها له
ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة القبيح قبيحة ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان ذلك جائز

فان قيل فبأي شيء يفصل بين ان يكون مستعملا لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا ان الحكيم
لا يقصد الى استعماله فيما وضعوه ويطلق القول فانه اذا كان حكيما فانا نعلم انه امر لانه لو جاز
لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه فمتى لم يقرن به البيان دل على انه اراد ما وضع له
حقيقة ومتى لم يعرف ان القائل حكيم لا نفهم مراده الا بقرينة او يضطر الى قصده
لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبين ذلك في الحال لان القبيح غير مأمون منه
فاما الكلام في القصد وهل هو من قبيل الاعتقادات او هو جنس مفرد فليس هذا موضع
ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر يجب لانا نجد من جنسه ما ليس بامر
ما هو في مثل صورته فان ادعي ان ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسدا من
وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة لا تفصيل على السامع بينهما من جهة الادراك
الا ترى ان السامع لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث
الادراك وان كان احدهما امرا والاخر تهديدا والوجه الثاني ان ذلك يبطل الموضوع
والمجاز لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظ الموضوع لشيء في غير ما وضعت له فمتى قيل ان هذه
اللفظة ليست تلك بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا لانه خطاب ولانه
علم الآمر ما امر به ولانه يقصد تصور به لان جميع ذلك يثبت فيما ليس بامر فبطل اعتبار
جميع ذلك   في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب او الندب او الاباحة او الوقف
والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي
الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المأمور به ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المأمور به
حسن ليس بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على الحسن وهي صفة الندب لان
المباح لا يجوز ان يريده تعالى وان كان الآمر غير حكيم لا نعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز
ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب
وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين
ويحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس سره غير انه
وان كان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول انه استقر في الشرع ان اوامر الله تعالى

واوامر

واوامر الرسول والائمة عليهم السلام على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب
لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الآمر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما
لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب
ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك اني وجدت العقلاء باسرهم
يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان ذلك
الامر يقتضي الايجاب لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه
الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك
دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد ان يعلق ذم العقلاء العبد بقرينة تضاف الى الامر
عقل منها الايجاب فلاجل ذلك ذموه لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء
اذا ذموه علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عينوا
عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يذمه
الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له وان لم يكن يعلموا امرا اخر اكثر من مخالفة الامر
دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قدمناه فاما قول من قال انه يقتضي ارادة المأمور به
فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان الامر لا يدل على ارادة المأمور به من حيث كان امرا
وانه اذا دل انما دل لامر اخر غير مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى
الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة مستعملة في الندب لان ذلك انما يكون كذلك
على ضرب من المجاز وقد بينا ان الاستعمال ليس يدل على الحقيقة لانه ليس بحاصل في الحقيقة
والمجاز فان قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا ان هناك قرينة لاجلها ذموا العبد عند مخالفة
سيده وذلك انه اذا امره بمنافع تخصه فان فوتها يضر به فلا بد ان يكون موجبا عليه
واذا امره بمنافع تعود الى العبد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه متى
خالف قيل له هذا يسقط بالوجهين اللذين قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة
الامر دون غيره وكان ينبغي على مقتضى هذا السؤال ان يعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد
او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والاخر انه يذمه من لا يعلم ان السيد بمخالفته

وانه ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذم الامر عرف ذلك وقد علمنا خلاف
ذلك على ان الاثم ذلك لان السيد قد لا يستضر لمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم
اذا خالفه الا ترى انه من قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان بهناك غلام اخر
فسقاه فان العقلاء يذمون العبد المخالف وان كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ
غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك يذمونه وان خالف
منافع يرجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه
ذلك فلم يفعل لحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك يجب عليه والا لم يحسن ذلك
وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عددناه عاد ذلك بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن
ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه وبين
منافع يرجع الى السيد لانهم زعموا بذلك انه يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة امر سيده
لمنافع يعود اليه وبين منافع يرجع الى العبد وعلى هذا الغرض لا فصل بينهما لان في كلا الحالين
يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم ويدل
ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك فقرعه
على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي والا لم يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما
ذمه لانه كان قد دله على ان ما امر به واجب بقرينة اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكره
مخالف للظاهر لان الله تعالى انما علق ذمه بمخالفة الامر دون القرينة فمن ادعى قرينة احتاج الى
دلالة وليس لهم ان يقولوا ان قوله تعالى ما منعك الا تسجد ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على الكبر
الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف بين الامة في ان هذا
القول ذم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره فحذر من مخالفة امره او امر الرسول فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا
لم يجب الحذر من مخالفته فان قالوا المخالفة هو الا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد
القول وان لم يكن كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد يكون المخالفة بترك
المامور به الا ترى ان القائل اذا قال لغيره قم او اقعد فقعد وقام يقال انه خالفه وان

لم يرد

وان لم يرد قوله عليه كما انه اذا رده عليه وقال ليس الامر على ذلك يقال انه خالفه فكل واحد
من الامرين مخالفة ويجب ان يحمل الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر قرينة دل
على ان امره على الوجوب دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا
للايجاب لم يحسن التحذير من مخالفته الا ترى انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفة ما ندبنا اليه
لما لم يكن لها صفة الوجوب ويحسن ذلك فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان التحذير انما يحسن
اذا كان الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ما روي ان النبي صلعم قال
لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني
بذلك فقال لا انما انا شافع فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي الايجاب والا
لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي صلعم مرغب في اجابتها فعلم بذلك ان
امره كان يقتضي الايجاب فلاجل ذلك كان يقتضي الايجاب لم يامرها لانه اراد ترغيبها
في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي الايجاب على ان يقول الاحتياط
يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال
وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من مخالفته لانه لو كان واجبا وان كان واجبا
فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب كلها الا ان هذا وان
امكن فانما يمكنه ان يقول يجب عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد فيه ان له صفة الوجوب لانه
ان اعتقد ذلك وهو لا يامن ان لا يكون كذلك يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك
اذا خلا من اعتقاد في المامور به واقتصر على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا
ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي صلعم الى زماننا هذا في وجوب
الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسول الله صلعم فلولا انها تقتضيان
الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليهم ان يقول اي شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر
لا يقتضي الايجاب وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول
انهم عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان
يوردها ولم نر المحتجين باوامر الله واوامر رسوله ذكروها على حال فهذه ايضا طريقة معتمدة

ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب حكم معقول
فلا بد من ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس نجد عبارة تستعمل
في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب واعترض على الدليل من خالفهم بان
هذا محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا الكل
امر معقول عبارة وان ادعيتم ذلك كان الوجود بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الاراييح امور صح الاكثر
معقولة ولم يضعوا الكل واحد منها عبارة تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا
لاختلاف الاكوان اسماء كما وضعوا لاختلاف الالوان وامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها
عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب كذلك ولو سلم ذلك لقد وضعوا لذلك
وهو قولهم اوجبت عليك او الزمتك اياه او فرضت عليك ومتى لم تفعله استحققت
الذم والعقاب وهذه عبارات تفيد ما اقترحتموه على ان الندب ايضا معنى معقول والاباحة
معنى معقول ولم يضعوا لها عبارة فان قلتم قد وضعوا لها عبارة وهي قولهم ندبتك اليه
او ارجحتك اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت انما هو خبر
وليس بامر قيل لكم وكذلك قولكم ندبت واحببت خبر محض وليس بامر واستوى القولان فاما الاستدلال
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان الامر يقتضي الايجاب فلا يصح لان الاية
تضمنت الامر بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل يقتضي الايجاب ام لا فالاستدلال
بها لا يصح واما قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله مما قضيت
ويسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضا في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية
بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر فالالزام هو الايجاب وكذلك قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء
بمعنى الالزام على ما بيناه على انه من قال ان الامر يقتضي الايجاب والندب لا يقول ان لهم
الخيرة بل يقول ان الفعل اصلح الندب والاولى فعله والخيرة انما يثبت في المباح المحض
وليس في ذلك قول لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن ايضا
الاعتماد عليه لان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب اليه ولاجل ذلك

حملنا

حملنا قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى على انه خالف ما ندب اليه وقد يتجاوز ذلك الى ان يقولوا فيمن
خالف المشورة بانه عصى فيقولون ان اشرت عليك فعصيتني فلا يمكن الاعتماد عليه والذي
قلناه هو انه اعتراض على قول من قال لو لم يقتضي الامر الايجاب لما سمي من خالفه عاصيا لانا
قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب اليه فاما وصف الله ابليس بالعصيان
فعلم انه فعل قبيحا بتركه السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب فلم يخرج من بابه
ومن قال بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال به فاما من اعتمد على ان
الامر بالشيء نهي عن ضده لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه
لان عندنا ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين فيما بعد ذلك فلا يمكن الاعتماد عليه
ذلك ولا يمكن ايضا ان يعتمد على ان يقول ان الامر يدل على ان الآمر مريد للمامور به واذا كان
كذلك فلا بد ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما انا قد بينا ان الامر
لا يقتضي ارادة المامور به اصلا فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك لم يجب ان يكون كارها
لضده والوجه الثاني ان ذلك يقتضي ان يكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست
مكروه الضد ولا يمكن ايضا ان يقول ان نفس الارادة للشيء كراهة لضده لان ذلك يفسد من وجهين
احدهما ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يكون مريدا بالارادة نفسها
الكراهة والثاني ان ذلك ينتقض بالنوافل لانها مرادة وليس مكروه الضد ولا يمكن
ايضا ان يعتمد بان يقول ان الامر يقتضي المامور به وليس على جواز تركه دليل لان القائل ان يقول
انه لم يقتض المامور به وكل الكلام في انه كيف يقتضيه بل هو على جهة الوجوب او جهة الندب
ولا يمكن ايضا ان يقول ان الآمر اراد المامور به على جهة الايجاب لان ذلك متى لم ينضم به الى
ما قلناه ان الامر يقتضي الايجاب وان يقول انه اذا اراد المراد فلا بد من ان يكون كارها لضده
او ارادة للشيء كراهة لضده لا العقل فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبني
تعينه على ان يقول ان الامر يقتضي الايجاب ولا تعرض في العبارة وان اريد به ما عدا ذلك
فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القائلين بالندب لانه يقال لهم يمتنع على قولكم ان لا يكون فرق
بين الامر بالنوافل والفرائض لانهم يقولون لمجرد الامر لا فرق بينهما وانما علمنا حكم

الفرايض فانه يستحق بتركها العقاب بدليل غير الامر ولا يفهم الضمان يوليهم ينبغي ان يكون الامر
لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان يكون الله تعالى
مريدا للمباحات لانها حسنة لانهم يقولون المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى
ان يريدها في دار التكليف لان ذلك عبث لا فايدة فيه فالاعتماد على ما قلناه
في حكم الامر الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد
عقيب الحظر اقتضى الاباحة وقال قوم ليس يقتضي الامر على ما كان عليه من ايجاب او ندب وتوقف
فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى عندي والذي يدل على ذلك ان الاعتبار في دلالة الالفاظ
بظواهرها وموضوعها في اللغة لانا متى لم نراع ذلك لم يمكنا الاستدلال بشيء من الكلام واذا
ثبت ذلك وكانت صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون
مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على
خلاف مقتضاها في اصل الوضع حمل عليه والذي يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا
عقيب الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة والحج
وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل تعلقها فعلها ومع ذلك لما ورد الشرع بها
وتناولها الامر وجب حمل ذلك على الوجوب او الندب على الخلاف فيه ولم يكن ما تقدم
من الحظر العقلي موجبا لاباحتها وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي يجب ان يكون
حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في تغيير ذلك ما تقدم من الحظر الا انه ليس فيما علقهم في ذلك
بان قالوا الحظر لما كان منعا من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة
فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر نافيا لحكم الحظر وكذلك نقول وقد
يكون نافيا له بان يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة فمن اين ان المراد احدها دون الاخر
وكل ذلك يبطل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر القران الواردة
عقيب الحظر كلها كذلك كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وكقوله
واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقة فيها فذلك ليس بصحيح لانا
نقول انا علمنا ذلك بدليل غير الظاهر ولو خلينا والظاهر لحملنا هذه الاوامر باسرها على الحكم

فيها ابتداء

فيها ابتداء امر غير ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان
لم يوجب الاباحة كقوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس بعد بلوغ
الهدي محله ليس بمباح بل هو نسك وذلك يخالف ما اصلوا القول فيه — وان الامر بالشيء
هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخلو من ان يكون مقيدا او لا كان على صفة
مخصوصة او يكون مطلقا فان كان مقيدا والامر كان على صفة وجب ان يكون مقصورا على ما كان
عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يحصل نفسه عليها ليتناوله الامر الا ان يدل دليل على وجوب
تحصيل تلك الصفة ليلزم تحصيلها لمكان الدليل وذلك كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس مستطيعا لا يلزمه تحصيل
الاستطاعة ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او عشرين
دينارا فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر فان كان الامر
مطلقا نظر فيه فان كان لا يصح على وجه ما الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه
المامور به وذلك كالامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن سبب فلا بد من ان يكون السبب
واجبا عليه الا ترى ان من اوجب على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا من ضرب فلا بد من ان
يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم ولهذه الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرايع على ما نبينه
علم انه بالاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا
يمنع من ذلك فان كان ذلك المامور يصح على وجه ما حصوله الا انه لا يكون شرعيا الا بفعل
اخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك كقوله اقيموا
الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا تصح الا بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من الشرايط
ولا يكون شرعيا الا كذلك وجب عليه تحصيل كل ما لا يتم الصلوة الا به من الطهارة وغيرها
وان لم يدل دليل على وجوب فعل اخر غير انه قيل اذا كان امر المامور وجب عليه كذا
فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر ليلزمه ما اوجب عليه عند حصوله ولذلك قلنا ان قوله تعالى
واتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب ثم لم يدل دليل شرعي على ذلك وفرقنا
بينه وبين قوله اقيموا الصلوة على ما بيناه فاما استدلال اهل العراق على ان الشرعية

الركبة واجبا لان ستر العورة واجب لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس مستحيل بل يمكن ستر العورة
وان لم يستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان عندنا الامر بخلافه اللهم الا ان يدل دليل
على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فيجب عليه لا للامر بستر العورة واما قاله الشافعي
في قوله تعالى او عدل ذلك صياما فانه اذا كان بدل كل يوم مدا من الطعام فنقص عن المد
يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا بالشريعة
ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة وانها
لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة فلو لم يدل الدليل على ذلك لما كنا نوجب عليه
الا ذلك القدر الذي يصيبه فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما في غسل اليدين
فخارج عن هذا الباب لان اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان من اصلان فيهما فليس ذلك
من باب ما لا يتم الشيء الا به فمن ظن ذلك فقد ابعد واما ما يحكى عن ابن عباس في قوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله انه لما كان الاتمام تقتضي الدخول وجب الدخول الذي لا يصح الا به تمام
الا به فالذي يقوى عندي خلاف ذلك لانه لا يمتنع ان يكون الامر متناولا لمن كان قد دخل
في الحج فيلزمه اتمامه واما من لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول اللهم الا ان يدل دليل
على وجوب الدخول غير الامر بالاتمام فيجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب على من دخل
في الحج تطوعا اتمامه وان كان الدخول لم يكن واجبا عليه في حجة الاسلام يجب الدخول فيها
واتمامها لما دل الدليل على ذلك وهذه جملة كافية ينبغي ان يجري الباب على هذا المنهاج ان شاء الله تعالى
فى ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
الى ان الكافر مخاطب بالشرائع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ ليسوا بمخاطبين بها
والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ليس المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشريعة
ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا فمتى
ورد الخطاب يحتاج ان ننظر فيه فان كان خطابا بالمؤمنين مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
ينبغي ان يكون الخطاب يخصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون به مثل
المؤمنين فنحكم بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول المسلم والكافر

شمل قوله

شمل قوله تعالى يا ايها الناس ولله على الناس حج البيت وخذ من اموالهم وما جرى مجرى ذلك
فينبغي ان نحمله على عمومه وشموله في دخول الكافر والمسلم تحته الا ان يدل دليل على خلافه فنحكم بخلافه
ونخرجه من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز
ان يكون مرادا بالخطاب وذلك لان الذي يجب ان يكون عليه حتى يتناوله الخطاب له ان يكون
على صفة يصح معها اداء ما تناوله الامر او يكون متمكنا من تحصيلها ويجب تكليفه في الحال على حد واحد
واذا ثبت ذلك في الكافر لانه لم يكن يصح الايمان فيصح منه العبادة لان ايجاب الشرايع الا انه متمكن منها
ما لم يتم الشيء الا به على ما بيناه في الفصل الاول في المسبب والسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق
بين ان لا يكون متطهرا فانه يلزمه فعل الصلوة وبين ان لا يكون متمكنا منها فانه يلزمه كذلك فكذلك
القول في الكافر وليس يجري ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما لان
مع قطع رجله يستحيل منه فعل الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان
الايمان ممكن فيه ويجري في هذا الباب مجرى من شد رجله بنفسه في انه يلزمه فعل الصلوة قائما لانه
متمكن من حلها فيتمكن من فعل الصلوة قائما ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى فويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة فذم الله تعالى المشركين بمنعهم الزكوة فلولا انهم مخاطبون بها والا ما كانوا
يستحقون الذم اذا لم يعطوها ويدل على ذلك قوله تعالى حاكيا عن الكفار قالوا لم نك من المصلين
فلولا انهم مخاطبون بها والا لم يعدوه من جملة ما خوطبوا ~~به~~ ما عوقبوا عليه وليس لهم ان يقولوا اعتذوا
من جملة ذلك قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم وذلك انه
لا يمتنع ان يكونوا ارادوا بذلك منع الزكوة عن المساكين او منع ما وجب عليهم من الكفارات
من اطعام المساكين على ما تضمنته الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه من جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايضا
على ذلك ما لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب حد الزنى عليهم اذا زنوا ووجوب القطع
عليهم اذا سرقوا فلولا انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم يجب عليهم الحد كما
لا يجب على المساكين المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم ولتعلق من خالفنا
في ذلك بان قال الصلوة لا يصح منه فينبغي ان لا يكون مخاطبا بها كما ان المقطوع الرجل لما لم يصح
منه فعل الصلوة منه قائما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة

الا انه متمكن منها

وتعلقوا ايضا بان قالوا لو كان الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا
لم يصلها عليه قضاؤها وهذا ايضا غير صحيح لان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل مستانف غير وجب ح
ما دل على وجوب الفعل دل على وجوب قضائه الا ترى ان فائته الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه
قضاؤهما وان كان مخاطبا بهما في حال الاداء وكذلك ما دل على وجوب القضاء لا يدل على وجوب
المقضي لان الحايض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها في حال الحيض فان
قالوا الصوم وان لم يجب عليها في حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا ذلك منتقض
بالصلوة فانها تجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها اداؤها في حال الطهر والكلام في العبد
كالكلام في الكافر وسواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد
لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات
التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك
واما الصبي الذي ليس بكامل العقل ولا مميز لا يجب عليه وان كان الاسم متناولا له غير مراد لانا
نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ومن لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه
الذي كلف فاما ما يتعلق بالاموال فهم داخلون تحت الاسم الذي يوجب في اموالهم الزكوات
وقيم المتلفات واروش الجنايات وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة يدخل
تحته البالغ والطفل فينبغي ان يجب ذلك وعلى هذا يجري هذا الباب فاما المراة فان كان
الخطاب يخص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان الخطاب متناول
اسم الجنس مثل قوله ولله على الناس حج البيت وكذلك الذكور وان كان الخطاب يخص الذكور من
الناس من قوله ايها الناس لا يدخل فيه الا بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه كثير
من الفقهاء وذهب الباقون الى انها يدخل مع الرجال لان الرجال والنساء اذا اجتمعوا
فالخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر على مذهب اهل اللغة فينبغي ان يعتمد عليه وهذه جملة
كافية في هذا الباب   في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا ذهب اهل العدل
من المتكلمين وكثير من الفقهاء الى ان الامر بالشيء ليس بنهي عن ضده وذهب المجبرة وباقي
الفقهاء الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهي عن ضده ثم اختلفوا

فمنهم من قال

فمنهم قال انه نهي عن ضده لفظا ومنهم من قال انه نهي عن ضده معنى والذي اذهب اليه ان الامر بالشيء
ليس بنهي عن ضده لفظا واما من جهة المعنى فعلى المذهب الذي اخترناه في ان الامر يقتضي الايجاب
فاذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب ذلك الشيء يقتضي ان يكون تركه قبيحا وسواء كان له ترك واحد
ام تروك كثيرة فانه يجب ان تكون كلها قبيحة اذا كان الامر مضيقا وان كان الامر مخيرا فيه بينه وبين
ضد له اخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح من تروكه وان لم يكن له الا ترك واحد وجب القطع على
انه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مثله مخير فيهما الا ان مع هذا التفصيل ايضا لا يجوز ان يسمى نهيا
عن ضده لان النهي من صفات الاقوال دون المعاني وليس كلما علم قبحه يسمى منهيا عنه الا على ضرب من
المجاز والذي يدل على صحة ما اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي فقالوا صيغة الامر
قول القائل لمن دونه افعل والنهي قوله لا تفعل وهما يدركان بحاسة السمع وليس يسمع من قوله افعل
لا تفعل فلا ينبغي ان يكون نهيا من حيث اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع
لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف ذلك واما اقتضاؤه للنهي من جهة المعنى فقد بينا ما عندنا في
ذلك وفيه كفاية وذلك مبني على ان الامر يقتضي الايجاب وقد دللنا عليه فيما مضى وبينا ايضا
صحة ما قلناه ان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده لجاز للقائل ان يقول ان العلم بالشيء جهل بضده
وذلك جهالة ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه من دلالته على قبح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشيء على
حسن امر وقبح شيء اخر من وجهين وليس ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلا لان الصفتين
متضادتان فبان الفرق فاما من شبه من خالف في ذلك فهو انهم قالوا ان الامر يقتضي ارادة
المامور به وارادة الشيء كراهة ضده والحكيم يقتضي ان لا يريد الشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط
بما قلناه من ان الامر لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم يجب ان يكون ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة
النوافل حاصلة وليس يكره اضدادها ومتى بنى على ان الامر يقتضي الايجاب فاذا كان صادرا
من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مخير فيه مثله هو المعتمد عليه
على ما بيناه   في ان الامر بالشيء يقتضي الفعل مرة او يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين
والفقهاء الى ان الامر بالشيء لا يقتضي التكرار بل بظاهره اكثر من فعل مرة واحدة ويحتاج في
زيادته الى دليل اخر وهو المحكي عن ابي الحسن وهو الظاهر من قول الشافعي وقال قوم شذاذ

ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب قوم الى الوقف في ذلك وقالوا نقطع على انه المره الواحده
مراده وما زاد عليه فمشكوك فيه نتوقف فيه والذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على
ذلك ان الامر قد ثبت انه على وتيره واحده اذا اسبرناه يقتضي الفعل مره واحده ولا يفهم
من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقني ماء لا يعقل منه الا مرة واحدة حتى لو كرر
عليه الماء دفعة ثانيا لعدوه سفيها وليس لاحد ان يقول ان ذلك عقل بشاهد الحال
والقرينه اقترنت الى الامر دلت على المره الواحده وذلك ان ما ذكرناه نعقله من لا يعرف
القرينه اصلا ولا يخطر بباله ثم القرينه يحتاج ان يكون معقولة وليس هناك قرينة يدل على ذلك
فان قالوا القرينه انه يعلم استكفاه بشربه واحده وما زاد عليها لا يحتاج اليه قلنا ان هذا
لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربه واحده ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر فلو كان
ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الامر ثبت انه هو وجب ان يكون
حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى الاستغراق الاوقات لاقتضى
استغراق الاحوال والاماكن فلو كان يجب فعله في ساير الاوقات لوجب فعله على ساير
الاحوال وفي ساير الاماكن وذلك لا يمكن بقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف الزمان
وكان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال ويدل على ذلك ايضا
ما لا خلاف فيه بين الفقهاء من ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر
من واحدة فلو كان الامر يقتضي التكرار لجاز له اكثر من مرة وذلك خلاف الاجماع ويدل على ذلك
ايضا ان الامر بالشي اذا امر بانه يجري في ذلك مجرى الخبر عن احداثه وكان الخبر عن احداثه لا يقتضي
اكثر من مرة واحده فكذلك الامر ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلعم انه لما قال له سراقه
بن مالك جعشم المدلجي في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل لعامنا ولو قلت
نعم لوجب فبين عليه السلام ان ما يقتضي الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما كان يثبت بقوله
نعم لو قاله ولو كان الامر يقتضي التكرار ما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضي الفعل
مرة واحدة فلم استفهمه سراقه بن مالك وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولا يحتاج
الى الاستفهام قيل له انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون في ذلك للابد بدليل غير ظاهر

الامر

الامر كما وجد مثل ذلك في اوامر كثيره مثل الصلوه والزكوه وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك
حسن استفهامه وتعلق من خالف في ذلك باشياء منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما
اقتضى التكرار فكذلك يجب في الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما نقول في
الامر وان الذي يقتضيه ظاهره ان لا نفعل دفعة واحده وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل اخر ومن الناس من
فرق بينهما فقال الاستعمال فرق بين الموضعين لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى ان من قال
لغلامه لا تفعل كذا او كذا لا يعقل منه الا الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على ما بيناه وقالوا ايضا ان
النهي لما كان يقتضي الكف والكف عن المنهي عنه لا ضيق فيه ولا حرج ما يقتضي لذلك الدوام وليس كذلك
الامر لانه لو اقتضى الدوام يلحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان من انتهى من الفعل في الزمان يقول فيه
انه انتهى عما نهي عنه واذا امر بالشي وفعله ثم فعل مرة اخرى لا يقول انه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول
وبعده الفرق الثاني وهو الرجوع الى الشاهد وتعلقوا ايضا بان قالوا انه اذا اطلق الامر وليس بان
يقتضي الفعل في وقت باولى من ان يقتضي في وقت اخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب
عن ذلك انا نقول انه يجب عليه ان يفعله في الثاني على ما نذهب عليه في الفور فسقط السوال ومن قال
بالتراخي يقول هو مخير في الاوقات كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل وليس لاستغراق
الاوقات فيه ذكر فيدعي فيه العموم وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يكن يقتضي التكرار لما صح النسخ لان
معنى النسخ هو ازالة مثل حكم الثابت بالنص الاول في الثاني بنص اخر على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضي الفعل مره واحده لما صح ذلك على حال والجواب عن ذلك
ان النسخ انما يصح اذا دل دليل غير الظاهر على انه اريد به التكرار فاما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه
النسخ على حال وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها على التكرار فوجب ان يكون
ذلك مقتضى الامر والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القران كلها على التكرار لان منها ما يقتضي
الفعل مره واحده وهو الامر بالحج على ما بيناه فاما ما يقتضي منها التكرار فبدليل غير الظاهر
وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك مقتضى الامر فهذه الجملة التي ذكرناها يأتي على جميع ما يتعلق
بهذا الباب   في ان الامر المعلق بصفة او شرط هل هو يتكرر بتكررهما ام لا
ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة وانه يقتضي مره واحدة

الفعل

عند اول الشرط او الصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار والذي ذهب اليه هو الاول والذي
يدل على ذلك ان القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفاكهة لم يعقل منه شراء الفاكهة كلما
دخل السوق وانما يعقل ذلك مرة حتى انه لو فعل مرة اخرى لاستحق التوبيخ والذم ويدل ايضا على ذلك
انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعليقه بشرط او صفة انما يقتضي ايقاع
الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر
وقد دللنا على خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك ان القايل اذا قال لوكيله طلقها اذا دخلت
الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز طلاقها كلما دخلت الدار وانما يقتضي جواز ايقاع
الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك في اوامر الله تعالى ينبغي ان يكون هذا حكمها
لان حقيقة الامر لا تتغير وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها ان قالوا ان الحكم المعلق
بالشرط او الصفة يجري مجرى تعليله بالعلة وكما ان الامر المعلق بالعلة يقتضي التكرار بتكرار
العلة فكذلك القول في الشرط والصفة والجواب عن ذلك ان هذا السوال ساقط عنا لانا
لا نقول بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول ان العلة دالة على الحكم فلذلك يتكرر الحكم بتكررها
لانه لا يجوز حصول الدليل مع انتفاء المدلول لان انتفاء ذلك يكون نقضا لكونها دلالة له
والصفة والشرط شرط والحكم ليس يكون مثل الشرط شرطا في كل موضع كما ان الحكم ليس يكون
دخول الدار شرطا في جواز الطلاق كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يتكرر
بتكرر الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الشرط الثاني عند
قاضيا لا موديا فلما كان ذلك باطلا علم انه مراد والجواب عن ذلك ان ذلك قضاء في
الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه في بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول
على المعاني دون العبارات وتعلقوا ايضا بان قالوا لما كان النهي المعلق بصفة يقتضي تكرره
عند تكرر الصفة فكذلك القول في الامر والجواب ان قولنا في النهي مثل قولنا في الامر في انه
لا يقتضي ذلك بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القرآن
المعلقة بالصفات والشروط يقتضي التكرار نحو قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
ونحو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله الزانية والزاني

فاجلدوا

فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة وغير ذلك والجواب ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل
دل على ذلك من الاجماع وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط
فقال في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وفي قوله والزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة
فكانه قال ان كنتم جنبا فاطهروا لانكم جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة وكذلك
فاجلدوا الزانية والزاني لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله
على التكرار ولم يمنع ذلك في الامر المعلق على الشرط والصفة على ما بيناه وان الامر
المعلق بوقت متى لم يفعل المامور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني ام لا ذهب
اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت اذا لم يفعل المامور به فيه احتاج الى دليل
اخر في وجوب فعله في وقت اخر وكذلك قال في الامر المطلق من ذهب الى انه على الفور قالوا ان
لم يفعل في الثاني احتاج دليل اخر في ايقاعه في الثالث والرابع ومن الناس من ذهب الى انه متى
لم يفعل في الثاني او ذلك الوقت كان عليه فعله في الثالث والوقت الاخر فكانهم قالوا يقتضي الفعل
في الثاني والا فان لم يفعل في الثاني اقتضاه في الثالث وكذلك في الرابع ولا احتاج الى دليل
في ايقاعه في الثالث والرابع الى ان يحصل المامور به والذي اذهب اليه ما ذكرناه اولا والدليل
على ذلك هو ان الامر اذا كان متعلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمن لم
يفعل في ذلك الوقت فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت اخر ويحتاج في العلم بذلك الى دليل اخر
وعلى هذا قلنا ان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل اخر غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد
ان الامر يدل على وجوب المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك فيجب ان يكون
ايقاعه مصلحة اي وقت شاء وذلك انه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل مصلحة فيه
حتى اذا فعل في غيره كان مفسدة والذي يكشف عن ذلك ان صلوة الجمعة لا خلاف انها مصلحة اذا اديت
في وقت بعينه ومن لم يفعلها فانها تسقط عنه لا يجوز له فعلها في وقت اخر وكذلك من قال
به على صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما اخر فعلم بذلك
ان للاوقات تاثيرا في كون الفعل مصلحة وسقط السوال واما تسميته قضاء فكلام في عبارة
فربما اطلق عليه ذلك وربما امتنع منه لضرب من الايهام وليس لهم ان يقولوا لو اقتضى

ايقاع الفعل في ذلك الوقت ولم تقتض ايقاعه في وقت آخر ليبطل النسخ وذلك انا قد بينا انه
لا يصح النسخ اذا كان الفعل مطلقا او مقيدا بوقت الا ان يدل الدليل على ان ما بعده من الاوقات
حكمه حكم ذلك الوقت فبطل بذلك ايضا هذا السؤال

في ان الامر هل يقتضي كون المامور به
مجزيا ام لا ذهب الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشيء يقتضي كونه مجزيا اذا فعل
على الوجه الذي تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون
مجزيا ويحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان الامر يدل على وجوب
المامور به وكونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من
حصول المصلحة به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه وبطل
كونه مصلحة على ما تناوله الامر فليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي
تناوله الامر ويحصل مصلحة ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يفعله دفعة اخرى كما ان
المفسد للحج يلزمه المضي فيه ومع ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت يلزمه
الصلوة ثم اذا علم انه كان غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذي لا يدل على انه غير مجزي وانما
يدل على انه مصلحة في الثاني ونحن لا نمنع من ذلك ويجري ذلك مجرى ان يؤمر بالفعل في وقتين
فانه متى فعل المامور فيهما لا يقول احد ان ما فعل في الثاني مجزي وما فعل في الاول غير مجزي وكذلك
ما نحن فيه فاما تسميته قضاء للاول فكلام في العبارة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما المفسد
في الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت فالذي تناوله الامر هو
اتمام الحج واداء تلك الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلوة اذا تيقن
انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل آخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته
قضاء فسقط تعلقهم بذلك في هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجزي انه لا يعلم اذا فعل
انه لا يلزمه مثله في المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله
في المستقبل وسقط الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهي يقتضي
فساد المنهي عنه على ما استدل فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده
فصل في حكم الامر اذا تكرر بغير واو العطف وما القول فيه اعلم ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو

العطف

العطف تكرر المامور به ووجب تكرر وجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه يحمل
الثاني على الاول وعلى انه تاكيد له والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد لاقتضى
فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغي ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس ذكره
بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا
او اشارة الى معهود والثاني مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول الله تعالى صلوا صلوا فانه يجب
ان يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما ما يكون معرفا فنحو ما روي عن ابن
عباس في قوله ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد
يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انهما مختلفان لما كانا نكرتين
وقال قوم في تاويل هذه الآية ان التعريف في العسر ليس بتعريف العهد وانما هو تعريف
الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسر ومع جنس العسر يسر وعلى هذا يكون الثاني غير الاول
والذي يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين اذا تكررا اقتضيا مخبرين فوجب ان يكون حكم الامرين
مثل ذلك لانهما في المعنى واحد فاما قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثاني غير
الاول الا ان يدل دليل على انه اراد غير تاكيد الاول من مشاهدة حال وغير ذلك فيحمل عليه واما اذا
عطف احدهما على الآخر نظر فيه فان كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام
فيه كالكلام في الاول سواء الا انه لا فرق بين ان يقرن ذلك او لغيره ويصير ذلك بمنزلة امر واحد
بفعلين ولذلك قال الفقهاء في قول القائل لامرأته انت طالق وطالق على انه اوقع الثنتين
الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الاول
حمل على ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني يقتضي بعض ما يقتضيه تناول الاول
فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اريد بالثاني غير البعض الذي تناوله الاول لان من حق المعطوف
ان يتناول غير ما تناوله المعطوف عليه ثم ننظر في ذلك فان كان اذا حمل هذا البعض مرادا
بالثاني كان هو بعينه يمنع ان يكون مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه
وان كان لا يمنع بالاول ما تقتضيه ايضا حمل الاول على جميعه والثاني على البعض الذي تناوله
ولذلك قلنا ان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي بظاهره ان المراد بالصلوات

ليصح عطف ما عطف به عليه اللهم ان يدل دليل على ان الثاني ذكر تاكيدا او تعظيما وتفخيما فان كان
كذلك حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ان المراد بذكر
جبريل وميكائيل تعظيم لهما وتفخيم وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان
وقال قوم انهما انه لم يقصد بلفظ الملائكة جبريل وميكائيل ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان
فلاجل ذلك حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول
فالقول فيه كالقول اذا كان الاول اعم سواء الا فيما ذكرناه من اخبار من حمله على التعظيم والتفخيم
ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر باشياء ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا
وقد لا يكون كذلك ونحن نبين ذلك في الناسخ والمنسوخ ان شاء الله في ذكر الامر باشياء
على جهة التخيير كيف القول فيه ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة مخير فيها وهو
المحكي عن ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اصحابهما وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها واحد
لا بعينه وذهب اليه جماعة من المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن العولين في الذي اختاره
شيخنا ابو عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه على ما ذهب اليه الفقهاء وذهب سيدنا
المرتضى الى ان الثلث لها صفة الوجوب على وجه التخيير والذي اذهب اليه ان الثلث لها
صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها وهذه المسئلة اذا كشف عن معناها ربما
زال الخلاف فيها واعلم ان المعنى بقولنا ان الثلث لها صفة الوجوب ان الله تعالى قد علم ان كل
واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا بين فعلها
والمخالف في ذلك لا يخلو اما ان يوافق على ذلك ويقول مع هذا ان الواجب واحد لا بعينه فذلك
يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلث والاثنتان
ليس لهما صفة الوجوب فذلك خلاف في المعنى والذي يدل على فساد هذا القول انه لو كان
الواحد منها له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لوجب ان يدل الله تعالى على ذلك ويعينه
لانه لا طريق للمكلف الى معرفة ما له صفة الوجوب وتميزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك
والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز
ان يكلف الله تعالى اختيار الرسل والشرائع ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك

قبيح وليس لاحد ان يقول انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد سقط عن المكلف ويبعد ان
يتميز له في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه وتميزه له من غيره وذلك يكون قبل
اختياره ولا يلزم على ذلك تعيين البيع عند اختيار العقد لان ذلك تابع لاختياره
دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك
له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لكان ينبغي انه لو فرضنا ان المكلف اختار غيره
ان لا يجزيه وفي ذلك خروج عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين انه لو اختار اي الثلثة
كان اجزاه وفي ذلك بطلان هذا المذهب وايضا فلو كان ان الواجب واحد لا بعينه لكان
لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخيره بين
الواجب والمباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما هو الواجب يحسن ذلك لانه لو كان يحسن ذلك
لحسن اذا خيره بينه وبين المباح اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف
ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال بعض ان الله تعالى اراد كل واحد منهما وكره ترك كل واحد منهما
مع ترك الآخر ولم يكره تركه مع فعل الآخر فلا يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر يقتضي
الايجاب لانه اراد الامر المامور وكره تركه وبينا ما عندنا في ذلك مع ان هذا المذهب
يكاد لا يتصور ولا يتحقق لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد منها ولا يكره ترك الباقي فان ارادوا
ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الآخر
فقد جمعهما الكراهة فينبغي ان يكونا جميعا واجبين على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم انه كره
ترك واحد مع فعل الآخر لكيلا يستحيل لانه اذا كره مع ترك الآخر فقد حصلت الكراهة
له وتعلقت بنفسها فكيف لا يكون حاصلة اذا قدرنا فعل الآخر ولعل من خالف في
ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب منها واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا
ايضا لو لم يفعل الثلثة لاستحق العقاب على واحدة منها فعلم بذلك ان الواجب هو الواحد
والجواب عن ذلك ان هذا ليسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة فالذي كان واجبا عليه واحد
وان كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك استحق ثواب الواحد
على جهة الوجوب والاثنتان فعلهما تبرعا والمتبرع لم يتعين ان له صفة الوجوب اذا فعل

معدودا فاذا فعل مع غيره كان الواحد منهما لا يتغير وجه كونه واجبا والثاني يصير ندبا فلاجل
ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك ان لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد
لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة فان قيل فانها يستحق عليه الثواب اذا جمعت
وانها يستحق عليه العقاب ان لم يفعل شيئا منها قيل له لا بد بينا بيان ذلك بل ما يعلمه الله تعالى
من انه لا يتغير كونه واجبا اذا فعل مع غيره بعينه عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك
ذلك بعينه ومن الناس من قال انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف
والاول عندي هو المعتمد فصل في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي ذهب كثير من المتكلمين والفقهاء
الى ان الامر يقتضي الفور وهو المروي عن ابي الحسن الكرخي وذهب كثير منهم الى انه على التراخي وهو المروي
عن ابي علي وابي هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف وقال يحتمل ان يكون مقتضاه الفور والتراخي
ويحتاج الى دليل واختلفوا فمن اجاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال من لم يدل دليل في
حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني قطعت على انه غير مراد فيه وتوقف في الثالث والرابع
وما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثاني ولم يبين له انه مراد في الثالث قطع على انه غير مراد
ثم على هذا التدريج هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى ومن لم يجز تاخير البيان المجمل عن حال الخطاب لم يجوز
ذلك والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك انه قد ثبت بما دللنا عليه ان الامر يقتضي
الايجاب فلو لم يقتض الفعل في الثاني لم ينفصل مما ليس بواجب في هذه الحال لان ما ليس بواجب
هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا الاخير وهذا يؤدي الى نقض كونه موجبا فان قالوا انه وان جاز تاخيره
فلا يجوز ذلك الا الى بدل وهو العزم وربما قالوا انما يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل في الثالث
وكذلك فيما بعد قيل على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون مخيرا
بينه وبين الفعل فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه وبينه فلما كان لا فرق بين من اثبته
من غير دليل وبين من اثبت فعلا آخر وجعله مخيرا بينه وبينه فلما كان هذا فاسدا بالاتفاق فكان
العزم مثله وليس لهم ان يقولوا انما نثبت العزم الا بدليل وذلك انه لما ثبت ان الفعل
وكانت الاوقات في ادائها متساوية اثبتنا العزم والا انتقض كونه واجبا وذلك ان هذا
انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية في الاداء ودون ذلك خرط القتاد وايضا

فلو كان

فلو كان مخيرا بينه وبين العزم لجاز ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لان هذا حكم سائر الابدال
وفي ذلك اغراء بترك الواجب الا يفعل شيئا منه ويقتصر على العزم ابدا وفي ذلك عدم الدين
فاما من قال انه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد من وجهين احدهما ان على
هذا القول صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله والا يفعل وهذه صفة الندب والثاني انه
لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تاخيره عن الثاني اليه وفي بطلان الوجهين ثبوت
ما قصدناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور ان الاوامر في الشاهد يعقل منها الفور الا ترى ان
من امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق الذم ولو كان يقتضي التاخير لجاز له ان لا يفعل ويعتل بذلك ويقول
انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم وفي علمنا ببطلان هذا الاعتلال على انه يقتضي الفور
وليس لهم ان يدعوا قرينة دلت على انه يقتضي الفور لاجلها ذم وذلك لان القرينة المدعاة غير
معقولة فيحتاجون الى ان يبينوها وايضا فانه يذمه من لا يعرف القرينة اصلا فعلم انه انما يذمه لانه
عقل من مقتضى الامر الفور دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور انه لا يخلو من ان يكون
المامور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية او الى غاية فان جاز له تاخيره ابدا لا الى غاية ففي ذلك
اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز له تاخيره الى غاية كان يجب ان يكون تلك الغاية معلومة
وكانت تلك مثل الاوامر الموقتة ومتى لم تعلم ذلك كان تكليفا لايقاع الفعل في وقت
لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف بما لا يطاق فان ذكروا انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم الى
غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان في ذلك افساد التكليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجب
على العزم فيجب الا يفعل شيئا منها وذلك خلاف المعقول والدين جميعا فاما من قال يتعين
من ذلك انه يتعين الوقت عليه اذا غلب في ظنه انه متى لم يفعل فاته او عجز عنه فانه يقال له
واي امارة توجب هذا الظن له وذلك لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل والعزم
فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي ان يجوز له الاقتصار
عليه وفيه ما قدمنا على هذا المذهب من استدل على ذلك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة
لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب الذي

لم يتقدم غيره من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب
يصير الاية مجملة لانه يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم من استدل
على ذلك بان قال ان الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكم وان لم يكن مذكورا في اللفظ
بالعقوبة كالعقود والايقاعات من الطلاق والعتاق فكما ان ذلك كله على الفور وجب مثله في الامر
وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا قياس ونحن في القول به اصلا فكيف يمكننا
ان نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة لان القياس يوجب غلبة
الظن فهذه المسئلة طريقها العلم فلا يمكن الاعتماد عليه فيها على القياس ولو جاز استعمال
القياس في ذلك لكان هذا الاستدلال قريبة افترقت الى ظاهر الامر والقوم لا يفعلون
ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة التي لا يمكن القرائن فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان
الامر على الفور فمتى لم يفعله في الثاني احتاج الى دليل آخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه
فيما تقدم وفي ذلك بطلان مذهب من قال ان بالامر الاول يلزمه الفعل في الثالث والرابع الى
ان يحصل الفعل واستدل من قال ان الامر يقتضي التراخي بان قال ان الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا
وليس للاوقات ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فيجب ان
يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه في بعضها بعينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله والجواب
عن ذلك ان يقال ان الاوقات وان لم يكن مذكورة في اللفظ فوقت الفعل هو الثاني معلوم بالادلة
التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل في الثاني لبينه فقد بان
بينه بالادلة التي قدمناها ثم لا يصح في الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخي لبينه فيجب ان يتوقف
في ذلك وينتظر البيان لمن يعتمد في ذلك اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من الدليل
قد دل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا على انه وجد والاوامر مستعملة في الفور
والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على ان ما استعمل فيه حقيقة وذلك مجاز عندنا
اذا استعمل على ما قالوه وهذه جملة كافية في هذا الباب

في الامر الموقت ما حكمه

لا يكون ان يرد الامر الحكيم بعبادة متعلقة بوقت يقصر الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر
عن ذلك نظر فيه فان كان مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب اداءه فيه بلا خلاف

وذلك

وذلك نحو الصوم المتعلق بالنهار فانه يجب اداؤه في جميعه وان كانت العبادة يمكن اداؤها في
بعضه فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال
يجب اداؤه في آخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه في اوله وآخره وفيما بين ذلك فان اخره
الى آخره يضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم يجب الفعل في اوله فمتى لم يفعل وجب
عليه العزم على فعله في آخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات كلها ولا يجب عليه العزم ومن العلماء
من توقف في ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذي يقوى في نفسي انه اذا وردت العبادة
متعلقة بوقت له اول وآخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها في اوله وآخره فان لم
يفعل في اوله وجب عليه العزم على ادائه في آخره ثم يتضيق في آخر الوقت وذلك نحو ان يقول
الله تصدق في هذا اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق في اول النهار
او وسطه او آخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم في اول الشهر او وسطه او آخره الا ان يقوم
دليل على انه واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل
الوقت الاول في تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس بان يجعل احدهما هو الواجب
فيه دون الآخر اولى فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع
عليكم في آخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا بد منه في آخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك
لادى الى فوات العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني ثابت له
وليس لاحد منهم ان يقول ان هذا ينتقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المأمور به
عقيبه وذلك انا انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناه على الفور وحمل
مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك الامر الموقت لانه عين فيه الوقت
وذكر اوله وآخره فقلنا انه مخير فيها فان قيل فكيف اوجبتم العزم بدلا منه في الوقت الاول ولم
يذكر العزم في اللفظ هلا الزمكم ما الزمتموه من خالفكم في الامر المطلق وانه يقتضي التراخي واوجب
العزم بدلا منه في كل الاوقات قيل له اذا ثبت ان الامر متناول الوقت الثاني كتناوله الوقت
الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك الى خروجه عن كونه
واجبا فلاجل ذلك اوجبناه وليس كذلك في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات

ولان الامر تناول الاوقات على جهة البدل فثبت العزم بدلا منه في الاول بل كان الوقت الذي يلزم اداء
الفعل فيه هو الثاني لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه ومن احتاج المخالف في اثبات ذلك الى دليل فاما من
قال انه يجب باخره فمتى فعل في الاول كان نفلا فذلك ينقض لاقتضاء الامر الايجاب وانتقال الى
مذهب من يقول انه يقتضي الندب وذلك خلاف الصحيح على ما دللنا عليه فان قالوا لو كان واجبا
في اوله لكان متى لم يفعله فيه استحق الذم لان ذلك يميز الواجب من النفل فلما لم يستحق الذم
بان لا يفعل في الاول علمنا انه نفل فيه قيل له انما يجب ان يقول بسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا
بعينه على انه ندب اذا لم يكن هناك امر يستند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك
امر يستند اليه ذلك فلا يصح الا ترى انه اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب
فمتى لم يفعله ويفعل ذلك الامر لم يستحق الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق بالفعل واحد ووقت
واحد فمتى لم يفعله بعينه او في ذلك الوقت استحق الذم وقد بينا ان هذه المسئلة بخلاف ذلك لان
هناك غيرا ما يقوم مقامه فان عادوا الى ان يقولوا العزم ليس عندنا بدل كررنا عليه الكلام الاول ثم
انه اذا تناول الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والا
خرج من كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا
من ذلك الى فعل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا
ينقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين
الموضعين فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتان اول واخر
وكذلك سائر الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا والفقهاء فمن جعل
الفرض متعلقا باخره ومتى فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه
الوقت الاخير وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب
ومع تسميته نفلا يكون قد اجزأت عن الواجب وهذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب
ابي حنيفة وذهب باقي الفقهاء الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت الاول
بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا ابو عبد الله
يذهب الى ان الوجوب متعلق باوله وانه من لم يفعل استحق الذم والعقاب الا انه متى ما فا

سقط

سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها واخرها غير ان ادائها
في الاول افضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما فعلنا ذلك لانه لم يخير على كل حال بين
الصلوة في اول الوقت واخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يجعل مخيرا بينه
وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى الامر المضيق المعين لوقت مخصوص وليس لهم ان يقولوا
ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول انا نصرنا هذا المذهب ان لها
وقتين في الجملة بالاضافة الى المكلفين فاما اذا اضفناهما الى كل واحد من المكلفين فان لها وقتا
واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض او
شغل ديني او دنياوي والوقت الثاني يكون وقت من له بعض هذه الموانع فيكون للصلوة
وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول
ان لكل صلوة وقتان ولا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان من خالف
في هذا يخالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة الهدى ومتى نصرنا المذهب
الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبي صلى الله عليه وآله بين لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت
ولم يفصل فينبغي ان يكون مخيرا فيهما ويقوي ذلك باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدى تتضمنه
لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام
في الاصل فلا ينبغي ان يخلطهما جميعا ويمكن لمن نصر المذهب الاول في الصلوة بان يقول الاحتياط
يقتضي اداءها في الاول لانه اذا تناول الامر ذلك والاخبار تقابلت في جواز تاخيرها عن اول
الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان تتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت
الاول فان قيل لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعل فيها استحق
العقاب واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب وان لم يفعلها في اول الوقت فان قيل انه
اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل لانه يكون اغراء بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل
الواجب في الاول مع انه استحق العقاب عليه سقط عقابه وكان ذلك اغراء قيل له ليس ذلك
اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقي الى الثاني واداها وهو لا يعلم انه يبقى الى الثاني حتى يؤديها
فلا يكون مغرى بتركها وليس لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الاول ينبغي ان يقطع

على امر غير مستحق العقاب وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم
بل الذي يذهب اليه ان من مات في الثاني يستحق العقاب وامره الى الله تعالى ان شاء عفى عنه وان شاء
عاقبه فادعاء الاجماع في ذلك لا يصح فاما من خير بين الاوقات ولم يوجب العزم في الاول
بدلا منه فان ذلك ينقض كونه واجبا لان هذا الحكم الندب فما ادى الى مساواة الواجب
للندب ينبغي ان يحكم ببطلانه ومن قال انه نفل في الاول فقوله يبطل بما ثبت من اقتضاء الامر
الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى وقد مضى الكلام فيها ويدل ايضا على
بطلان هذا القول ان الصلوة في اول الوقت لو كانت نفلا لكان من نوى بها النفل لكانت
تجزى عنه الفريضة لان النية المطابقة للصلوة اولى ممن لم يجز معها الصلوة من النية المخالفة لها وقد
اجمعوا على انه من نوى بها النفل لم تجزه فبطل بذلك كونها نفلا في الاول واما اذا قال انها موقوفة
فكلامه غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال فتكون واجبة وندبا لا يتاخر عن حال
الحدوث ولا يكون امورا منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على وجه الندب
فينبغي ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة
فان ذلك يبطل كونها ندبا فاما ما يتفرع على هذه المسئلة من وجوب القضاء على الحائض اذا
طهرت في اخر الوقت او سقوطه عنها فكلام في الفرع فقد بينا الصحيح في كتب المصنفة حرر ذلك صح
في الفقه فمن اراد ذلك وقف عليه من هناك وهو محل كافية في هذا الباب

في ان الامر هل يدخل تحت امره ام لا اعلم ان الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الامر تحت امره
ويفارق في ذلك الخبر والذي يدل على ذلك ان الامر لا يكون امرا الا باعتبار الرتبة فيه على
ما بيناه فيما تقدم وهي ان يكون الامر فوق المامور وهذا لا يصح ان يدخل بين الانسان
وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه وبين غيره في ذلك
الخبر لان الرتبة غير مراعاة في الخبر وليس لهم ان يقولوا ليس هذا المثال مثالا للامر لانكم
قلتم لا يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر لانه لا يحسن ايضا ان يخبر نفسه فاما
الاخبار عنها فليس يمتنع لذلك وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانه عبث لان
الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بما يخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فايدة فيه وكان

عبثا وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه امرا ولذلك القول اذا اخبر غيره بلفظ
فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار نفسه لما قلناه من انه عبث وانما قلنا انه يصح ان يخبر عن نفسه
بذلك لان الرتبة غير مراعاة في الخبر اصلا فاذا ثبت هذه الجملة فالنبي ع اذا امر غيره بفعل لا يدل
ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك
افعاله ع لانها بالعكس من اوامره لان افعاله يختصه ولا نعلم انها متعدية الى غيره واوامره
متعدية لا نعلم تناولها له الا بدليل فاختلف الامران

في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر

اعلم انه لا يحسن الامر الا بعد ان يكون الامر على صفة والمامور على صفة والمامور به على صفة
والامر على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل شيء من ذلك لم يحسن ونحن نبين
جميع ذلك فاما ما يجب ان يكون عليه الامر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعالى فلا بد
من ان يكون عالما بان المامور يتمكن من ايقاع ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم
انه يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب فاما اذا كان الامر ممن لا يعلم العواقب
من الواحد منا فانه يحسن منه الامر اذا ظن في المامور ما ذكرناه بان شرط ان قدر عليه لانه
اذا لم يعلم العواقب فان الظن يقوم له مقام العلم ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد منا
ان يامر غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه ولا يقدر عليه في المستقبل ولا بد ان يعلم
حسن المامور به ويقصد بذلك وجها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم والشرط
لا يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادرا ولاجل هذا لا يحسن منا ان نامر غيرنا بالفعل في الغد
الا بشرط ان يكون قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان يامره بفعل لا يعلم حسنه في الحال فيا له
الفرق بين الامرين ولو ان قايلا سوى بين حسن الشرط في الامرين لم يكن ذلك حسنا
بعيدا الا ان الواحد منا يامر غلامه بان يرد وديعة ان قدر عليه في الغد ولا بد من اشتراط
كونه قادرا عليه في الغد حال الرد ولا بد من شرط كونه حسنا في ذلك الوقت ايضا لانه
لو عرض في حال الرد وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها او غير ذلك من وجوه الفساد
لم يحسن ردها في تلك الحال فاما القصد بذلك وجها من وجوه حسنه فلا بد منه على كل
حال ومن الناس من جوز في القديم تعالى ان يامر المكلف بشرط ان يبقى على كونه قادرا

قبل حال الفعل بوقت والامتناع منه والصحيح الاول لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب فاما من يعلمها
فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك ويكون الامر بذلك لطفا لغير هذا المكلف كان ذلك ايضا
فاسدا الا انه لا يخلو من ان يكون المامور به ذلك الفعل مصلحة له او يكون كذلك فان كان مصلحة له وجب اقداره
والا تمنع منه وان لم يكن مصلحة فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل ذلك قلنا ان الرسول
لابد ان يكون له في تحمل اعباء الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه الاداء فلذلك القول ههنا
ولابد ان يكون القديم تعالى عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يعصيه فيه ويكون في ذلك لطف للغير
ان علم انه يعصي على ما نقوله في قبح تكليف من علم الله انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف للغير ومن خالف في ذلك
لم يشترط هذا الشرط في الناس من يشترط في حسن امر الله تعالى ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من
لا يشترط في ذلك ونحن نبين الصحيح من ذلك في باب الناسخ والمنسوخ ان شاء الله تعالى واما الصفات
التي يجب كون المامور عليها فهو ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك
مجرد القدرة اقتصر عليه وفعلت فيه قبل الفعل بحال واحدة وقبل ذلك باحوال وان كان الفعل
يحتاج الى العلم فلابد من حصوله في حال وقوع الفعل فان كان العلم من فعله مكن من قبل ذلك
من سببه اوقات يمكنه تحصيل الفعل فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت
له ليستدل فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا الى آلة مكن منها فان كانت محلا للفعل مثل اللوح في الكتابة
والسكين في القطع وغير ذلك او ما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل وان كانت الآلة مما
يحتاج الى تقدمها مكن قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج الى الآلة في حال الفعل
وقبله يمكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه
على وجه الى الارادة مكن منها ولا يصح منعه منها عند من قال بالارادة وان كان يحتاج الى النظر
والسبب فلابد من تمكينه منهما ومن شرائطه اللازمة ايضا ان لا يكون ملجأ الى ما امر به لان من هذه صفته
لا يحسن امره الا ترى انه لا يحسن تكليف الانسان ان لا يقتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك وكذلك الوقوف
بين يدي السبع لما لم يحسن تكليف العدو فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه
لانه ملجأ الى ذلك فغلط لان الالجاء انما هو الى ان لا يقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل وعلى هذا يحسن
ان يكلف قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعالى عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله فاقتلوا

انفسكم

انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم ولذلك يمكن ان يكلف من شاهد السبع الوقوف لان الالجاء
انما هو الى الهرب لا الى الوقوف واما الصفات التي يجب كون الامر عليها فان يكون متقدما للوقت
الذي كلف المامور ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب في الفعل والصحيح منه ان يستدل
به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه من هذا الوجه فاما قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون
اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل فغلط لانه ان اراد بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان
يعلم به لزوم المامور به في وقته فهو خلاف في عبارة وان قالوا العلم به لم الامر يستحدث في وقته
امر آخر فليس في الامر المتقدم دلالة على ذلك على ان هذا القول في غاية البعد لما نعلم ضرورة
خلافه لان الاوامر في الشاهد كلها لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كذلك لم يحسن وكذا اوامر الله
تعالى الا ترى انه انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه ان يسقيه ماء قبل ان يسقيه ويصح منه ان يسقيه
فاما في حال ما يسقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب حسن ذلك كان في دفع الضرورات واما تقدمه
قبل وقت الفعل باوقات فليس بواجب لكنه يحسن اذا كان فيه معنى يجوز ان يكون فيه صلاح لمن
خوطب به ان يكلف اداءه الى من امر به ممن يوجد في المستقبل نحو امر الله تعالى لنا ولمن بعدنا بقوله
اقيموا الصلوة لانه لا خلاف بين الامة انه امر لسائر المكلفين مع ان اهل كل عصر قد كلفوا اداءه
الى اهل العصر الثاني ويدل على حسن ذلك ايضا انه يحسن في الشاهد ان يامر الواحد منا غلامه
يفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده ولولد ولده ولمن يجئ بعدهم من النسل ويامرهم
ان يفعلوا في الوصية ما يريده وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا قلنا انه يحسن امر المعدوم
والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم ان عنده ستزاح فيه علته ويتمكن من فعله ويبين ذلك
ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في تلك الحال وعدمت
في حال الحاجة الى الفعل لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها تقع قبل حال الفعل بحال ولولم يجز
ذلك لم يحسن من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد فعلا يحتاج الى آلة مع عدمها وان علم
انه يتمكن منها في غد حتى يجب ان لا يحسن منا ان يامر النجار باصلاح الباب الا والآلة التي
بها يصلحه في يده وهذا اظهر من ان يحتاج الى افساده لانه معلوم ضرورة خلافه فهذه جملة كافية
في هذا الباب

فصل في ذكر حقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكامه

النهي هو قول القائل

لمن دونه لا تفعل كما ان الامر قوله افعل وما دل على احدهما دل على الآخر فالطريقة واحدة فاما
يكون نهيا اذا كره الناهي المنهي عنه عند من قال بذلك والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره
في باب حقيقة الامر ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من الفعل
ثم ننظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشيء قبيح لانه لا يوجب الامتناع
عما هو حسن ومباح لانه على القبيح وقد يرد بهذه الصورة ولا يفيد النهي على الحقيقة على ضرب
من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة
النهي وليس بنهي لانه قبيح بل الاولى تركه وعبر عن ذلك بانه نهي لقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة مجازا من حيث كانت صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذا مجاز لا يثبت الا بدليل
والاول هو الحقيقة والدلالة على ذلك ما دللنا به على صورة الامر سواء ومن شرط حسن النهي مقارب
حسن الامر على السواء فاما شرائط اقتضائه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء
ممن قال ان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قالوا في النهي انه يقتضي التكرار
ومنهم من سوى بينهما وقال انه يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ومنهم
من توقف في ذلك كما توقف في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة
وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دلالة على قبح المنهي عنه
اذا صدر من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لا ان يقتضيه الفور وما بعد ذلك من الاوقات
لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي
الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبهة من قال انه يقتضي التكرار
الرجوع الى ان هذه ان النهي يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان استعمل في ذلك بقرينة
من شاهد الحال وغيرها فلا يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي
الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والادلة فيهما سواء والقاضي لم
ينقض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمن لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في كل
فاما النواهي الواردة في القرآن وانها تقتضي التأبيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره
فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم في الاوامر على التكرار عند الاكثر فاما

النهي

النهي المتعلق بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت الا ان يعلم
ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر المتعلق فاما النهي عن الشيء فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى مثل ما
قلناه في الامر سواء وانما يدل على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه اذا
كان دالا على القبح فاذا دلالة الشيء لو كان قبيحا مثله لوجب ان ينهى عنه كما نهى عن ذلك فلما لم ينه
عن جميع اضداده ولا عن بعضها دل على انها مخالفة له وقد يكون مخالفة له بان يكون واجبا او ندبا او مباحا
فلا يمكننا ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان
في اضداده ما هو واجب او ندب لوجب ان يبينه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان ذلك يمكن الاعتماد عليه
هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكنه الانفكاك من جميعها فاما اذا لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد ان
يكون فاعلا لواحد منها فانه لا يكون الضد واجبا عليه لانه انما يجب الشيء اذا كان ما يصح ان يفعل
وان لا يفعل فاما ما لا ينفك منه فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا الضد اذا لم يكن للمنهي عنه الا
ضد واحد ولا يمكنه الانفكاك منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح ان لا يفعل وانما الحكم الصحيح
ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح الانفكاك منهما جميعا فمتى لم يوجب عليه ذلك الشيء او يندب اليه
يجب ان يكون مباحا كما قلناه في الاضداد الكثيرة سواء فاما النهي عن اشياء فلا يخلو من ان يكون
متضادة او مختلفة فان كانت متضادة فلا يخلو من ان يصح الانفكاك من جميعها الى امر اخر او لا يصح ذلك
فيها فان كان يصح الانفكاك من جميعها جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عن جميعها
على وجه الجمع لان كونها متضادة يمنع من صحة الجمع منها واذا لم يصح الجمع منها لا يصح النهي عنه وان كان
لا يصح الانفكاك من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف ما لا يطاق وذلك اذا نهى عن
ضدين ولهما ثالث جاز ان ينهى عنهما جميعا على وجه التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما جميعا على الجمع لمثل ما
قلناه وان كان ما تناوله النهي اشياء مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع و
التخيير معا وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما
اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل
ما نقوله في الامر والفرق بين الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول
في النهي سواء الا انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع منهما لان ذلك

مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه
الجمع لما قلناه وربما اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف
وانما الخلاف في انه يكون الجميع واجبة او واحدة لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى
عن الاعادة وهذه جملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه من احكام النهي فيه واحكام الامر
على السواء فلا معنى لتكرار القول فيه

في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه او لا ذهب
اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى ان النهي يدل على
فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجز
وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب
اليه هو الاول وينبغي ان نبين اولا ما الخلاف في ذلك وما المراد بمن تكلم في صحة
ذلك او فساده فنقول قولنا ان المنهي عنه غير مجز هو ان الذمة اذا تعلقت بها عبادة يجب
اداؤها على شرائط فمتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان ذمته لا تبرأ ويجب عليه قضاؤها ومن
خالف في ذلك يقول لا يعلم بمخالفته الامور بكتابة النهي ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرأ ذمته
بفعل القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كون ما تناوله الامر يفيد كونه
حسنا ومصلحة للمكلف وكونه منهيا يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم
مقام ما هو مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا اليس لا يمتنع انه تعالى او النبي صلعم الفعل كيت وكيت
ولكن ان فعلته قام ذلك مقام المصلحة قيل له الذي فرضه في السؤال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك
يحتاج الى دليل والظاهر النهي انه متى ارتكبه لان المامور به لم يحصل فاذا لم يحصل فلم يحصل براءة
الذمة فان قالوا وكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل قيل له اذا فعل المامور به على
الوجه المنهي عنه يدل على انه ما امر به لم يفعل واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين
الامة انه يجب عليه قضاؤه لانه لا فرق بين الناسي فانه يجب عليه القضاء وبين المصلي
بغير طهارة في انه يجب عليه القضاء في الحالين معا فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة
وكل موضع تثبت ان المنهي عنه شرط في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما
الخلاف فيما ليس شرطا في صحة العبادة هل يكون منهيا مجزيا ام لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان يسقط

خلاف

الخلاف فانه متى فرضنا ان النهي لا يتعلق بشيء يتعلق بالعبادة ولا بشيء من شرائطها فانا لا نحكم بفساد
العبادة لان على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة على الوجه الذي امر بها والنهي انما يتعلق بشيء اخر
منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل
على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب
والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي والوطي في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة
وغير ذلك من الاشياء التي تقرر في الشرع كونها مجزية قيل له الذي نذهب اليه ان جميع ذلك
غير مجز والمحكوم بصحته فان دل دليل على ان بعضه مجز وقام مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن
نبين جميع ذلك فصلا فاما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا
الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن في المغصوب لانه قبيح
فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوؤه واذا لم يصح وضوؤه فكانه صلى بغير
طهارة واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا اما كان يمتنع ان
يكون هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى دليل ولو ان
قايلا قال ذلك في الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت يمتنع ان تقوم مقام الصلوة بطهارة
لما كان جوابكم يكون جوابنا وليس ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة
في الدار المغصوبة لا تصح لان نية القربة بها لا تصح وليس لهم ان يقولوا اليست الصلوة هي الغصب
بل الصلوة تشتمل على الافعال لا تعلق لها بالغصب وهي حسنة تصح القربة وذلك لان الصلوة هي الاكوان
المخصوصة في الدار من القيام والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلوة امرا اخر منفصلا
من ذلك واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعي فعندنا انه غير واقع اصلا ومن
قال بوقوعه في موضع وان من اتفقنا في هذا الاصل نقول ان ذلك لقيام دليل ولو خليت وظاهر
النهي لحكمت بانه غير مجز واما الوطي في الحيض فما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل المراة للزوج الاول
ووجوب المهر ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك انما يثبت بدليل
ولو خلينا وظاهر النهي لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين المغصوبة فيمكن ان يقال
ان القبيح هو التصرف في السكين فما يحصل في السكين من الاعتمادات قبيحة وليس الذبح حالا

الذيح صـ

ولا يمتنع ان يكون حسناً وان كان سببه زوجته قبيحاً الا ترى ان من رمى مؤمناً فاصاب كافراً حربياً
فان رميه يكون قبيحاً وان كان ما حصل عنه من قتل الكافر حسناً فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضاً
على صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا الى فساد الامور وبطلانها الى ورود
النهي عنها فلولا انهم عقلوا ذلك من النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم
رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك في ذلك لان هذا القول ينقض رجوعهم على النهي لانهم اذا كانوا
حكموا ببطلان الشيء وفساده لدليل دلهم على ذلك لا للنهي فذلك لا معنى لرجوعهم اليه فان ادعوا
في رجوعهم الى ذلك كان ذلك دفعاً لما هو معلوم خلافه وقيل لهم بينوا في شيء من الاشياء انهم
رجعوا الى العلة به لا يمكننا ان يتوقع النهي بنفسه ويدل على ذلك ايضاً انا قد بينا ان الامر يقتضي اجزاء
المامور به فينبغي ان يكون النهي يقتضي كونه غير مجزٍ لانه ضده فان خالفوا في الامر فقد دللنا على ذلك
فيما مضى فاغنى عن الاعادة ويمكن الاستدلال بما روي عنه عليه السلام من قوله من ادخل في ديننا ما هو
ليس فيه فهو رد على صحة ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين بلا خلاف فان قالوا معنى
الرد في الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب لا انه لا يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص للخبر
وينبغي ان يحمل الخبر على عمومه وشموله فيحكم بان ذلك لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع بالاجزاء
فمن ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان
ارتكاب النهي ليس من الدين ومن خالف في ذلك الحكم يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان
ذلك قبيح وما هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من الدين يقتضي كونه حسناً وزيادة واما الخلاف
في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك يحتاج الى دليل
وقد استدل قوم على ذلك ايضاً بان قالوا كونه مجزياً لا يخلو من ان يعلم ذلك بلفظ الامر او الاباحة
فان قلتم بذلك فكونه قبيحاً يمنع من كونه مامورا به وكونه مباحاً وقد يعترض من خالف في ذلك
بان قال يعلم ذلك بغير الامر والاباحة وهو ان يقول النبي عليه السلام افعل كذا او كذا فان فعلت ذلك
فقد اجزا عنك وقام مقام الواجب والمباح واستدلوا ايضاً بان قالوا قد ثبت ان النهي
عن الربوا في القرآن دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون سائر النواهي مثل ذلك واعترض
من خالف في ذلك بانا لم نعلم ذلك بظاهر النهي بل بقرينة وهي قوله ولا تاكلوا الربوا

فلو كان

فلو كان ذلك مجزياً لما نهي عنه لكنهم قالوا النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع يوم
الجمعة وغير ذلك وكل ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر عن الاستدلال بالاية ان يقول ان
هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمت بفساد البيع فيها لكن دل الدليل على ان ذلك جائز
فعلت به لمكان الدليل فاما من خالف في المذهب الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي
عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه وكونه مجزياً فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن
الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي
اقتضاه الشرع وجب فساده لانه انما اتى به على شروطه والنهي عنه قد اخل بذلك وما لم يكن
هذه حاله من الاشياء المنهي عنها فانه يكون مجزياً وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان ما نهي
عنه فاسد او فيه ما لا يفيد وان كان النهي يقتضي كون البيعة معصية ما لم يكن المراد به التاديب
فالذي يفيده هو ان يوصل اليه من طريق محرم كملك الغير او الفروج لانه اذا كان مجزياً فيوصل اليه
بما نهي فيجب الاستباحة وحكي عنه قول آخر وهو انه اذا نهي عن الفعل لوجه يخصه فيجب ان يفيد وكل
ما ذكرناه انما هو على مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ويحتاج في الفرق بين ما هو
فاسد وما ليس كذلك الى امر آخر ومن قال بما قلناه لا يحتاج الى شيء من ذلك وهذه جملة كافية في هذا
الباب

فيما يقتضيه الامر من جمع واحاد اعلم ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى
تناوله لجميع المكلفين لزمتهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان من ذلك مثل قوله اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان المراد بعضهم حمل عليه والا مثل
قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما تخصيص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة عنهم لما دل الدليل على ان
ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله خذ من اموالهم صدقة حملناه على ان المراد به الائمة والسعاة
من قبلهم لما كان ذلك من فروضهم وان دل الدليل على ان المامور به من شرط الشرط احمل وجوبه
على من اجتمعت فيه تلك الشرائط فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن كان على صفات
مخصوصة واجتمعت فيه شرائط الجمعة كلها هناك ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل
على ان المراد بالامر حصول امر وعلم حصول ذلك الامر ببعض من يتناوله الخطاب قلنا ان ذلك
من فروض الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان الغرض به حفظ بيضة الاسلام ودفع الاعداء

عند المسلمين وكان من ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض الكفايات وكذلك القول في الصلوات
على الاموات ودفنهم وحملهم على المقابر ومتى قام بذلك من يحصل البغية به سقط عن الباقين واجرى
مجرى ذلك الفقهاء طلب الفقه لان ذلك عندهم من فروض الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء
والرجوع اليهم ومن لم يجوز ذلك جعله من فروض الاعيان ولم يجعله من فروض الكفايات ومن جوزها
وكذلك اجروا هذا المجرى اختيار الائمة من اجاز اختيار الائمة فاما على مذهبنا فطريقه معرفة الائمة النص
الثابت على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامية فهذه الجملة كافية في هذا الباب لانه يبنى عليها
ما زاد عليها وتتفرع ان شاء الله تعالى الكلام في العموم والخصوص في ذكر حقيقة العموم والخصوص
وذكر الفاظه اعلم ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وهذا الذي
ذكرناه يتميز عن غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كالامر والنهي وساير اقسام الكلام يتميز بعضها من بعض
بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك يقال عم الله المكلفين بالخطاب لما كان متوجها الى جميعهم فاما
استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط والمطر وغير ذلك فلا فرق في ذلك
ان يكون مجازا لا يطرد في ساير المعاني فلو ان قايلا قال ليس ذلك مجازا لم يكن بعيدا وقد
ذهب اليه قوم من الاصوليين ومعنى قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون
غيره مما كان يصح ان يتناوله ولذلك يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب لما كان الخطاب متوجها اليه
دون غيره من المكلفين الذين كان يصح ان يتوجه اليهم الخطاب واما الفاظ التثنية والفاظ الجموع
والفاظ النكرات وغير ذلك فلا يوصف بالعموم لما لم يكن متناوله على وجه الاستغراق
فاما الفاظ العموم فكثيرة نحن نذكر منها طرفا فمنها من في جميع العقلاء اذا كانت نكرة في المجازات
والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم يكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ومنها
ما في ما لا يعقل اذا وقعت موقع الذي ذكرناه من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة
لم يكن مستغرقة كما قلناه في من سواء ومن الناس من قال انها تعم ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم
من من وذلك يحكى عن قوم من النحويين ومنها اي فانها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهي
اعم من اللفظين معا ولاجل هذا اذا قال اي شيء عندك يحسن ان يجاب بالعاقل وبما لا يعقل
الا انها لا تفيد الاستغراق كما تفيد من وما الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق

ومنها متى

ومنها متى في الاوقات لانها تجري في تناول جميع الاوقات مجرى من في تناولها لجميع العقلاء وذلك
نحو ان يقول القايل متى جئتني جئتك فان ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل يتناول جميع
الاوقات ومنها اين في الامكان نحو قول القايل اين زيد يحسن ان تجيبه بجملة ذكر كل مكان يعلم
انه يتناوله ومنها لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القايل ما رايت احدا وما جاءني من احد
فان ذلك يفيد الاستغراق ومنها اسماء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها التعريف
نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدينار والدرهم لان ذلك
يفيد الجنس كله ومتى كان التعريف كان مختصا بما عرف به كقول القايل ايت الانسان يشير به
الى انسان معهود متقدم فاما اذا كان خاليا من الالف واللام فانه يفيد واحدا لا بعينه نحو قول القايل
رايت رجلا او انسانا وما جرى مجراه وهذا تسميه اهل النكرة لانه لا تخصص واحدا من غيره ومنها اسماء
المشتقة نحو قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى والزانية والزاني وما جرى مجرى ذلك
فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بها المعهود والمعرف افاد الاستغراق
ومتى كان العهد افاد التعريف نحو قول القايل رايت القاتل والضارب اذا اشار به الى
قاتل بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدا لا بعينه كما قلناه
في اسماء الاجناس اذا خلت من الالف واللام وذلك نحو قول القايل رايت ضاربا وقاتلا يفيد
واحدا لا بعينه ومنها الفاظ الجموع اذا دخلها الالف واللام فانها تفيد الاستغراق نحو قولهم
رايت الرجال وما جرى مجرى ذلك يفيد جميع الرجال الا ان يراد بذلك التعريف والعهد فيحمل على
ذلك ومتى خلت الفاظ الجموع من الالف واللام فانها تفيد ثلثة فصاعدا لا باعيانهم ويكون
ويكون مقطوعا بهم وما زاد على ذلك مشكوك فيه مجوزا وقد اختلف المتكلمون فيما ذكرناه من
الفاظ الجموع والفاظ الاجناس فذهب ابو علي واكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها
الالف واللام وجب حملها على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد
بها البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد في اسماء
الاجناس تعريف الجنس المخصوص وفي اسماء الجموع الثلثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك
لبينه ونحن نبين الصحيح من ذلك فيما بعد ان شاء الله والعموم لا دخل لهم على تناول الجموع وذلك

اثلثه فصاعدا حقيقة وان اقل الجمع ثلثه وذهب قوم الى ان اقل الجمع ثلثه وذهب الى ان اقل الجمع اثنان
والاول هو مذهب اكثر الفقهاء ومنها لفظ كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الاستغراق سواء
دخلت للتاكيد او لغير ذلك فاما ما يدخل للتاكيد نحو قول القايل رايت الرجال كلهم فان ذلك
يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول القايل كل رجل جاءني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى
هذا قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في
العموم ونحن ندل على انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام على
شبهاتهم في فصل يلي هذا الفصل ان شاء الله تعالى   في ذكر الدلالة على ان العموم له صيغة في اللغة
ذهب الفقهاء باسرهم واكثر المتكلمين الى ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة تختص به وقال
قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كل ما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد
اقل ما يمكن ان يكون مرادا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة
فيهما معا ومن الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر والنهي دون
ذلك من الاخبار والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك انه من اذا استعملت في
المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلاء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يجز ذلك
ذلك انها لما لم يكن منها والغير العقلاء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومن ادعى حسن الاستثناء
في هذا الجنس بكلمته فان قيل انما حسن الاستثناء في هذا الموضع لانه يصلح ان يكون منها ولا
لجميع العقلاء وان لم يكن ذلك واجبا وغير العقلاء انما لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح
ان يتناولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح دون الوجوب لحسن الاستثناء من
النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القايل رايت رجلا الا زيدا وان كان لفظ رجل
يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال صلاحا لما لم يكن منها ولا له على طريق الوجوب فان لم يكونوا
حسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة خلافه وان
قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان من شان الاستثناء الا يدخل الا على جملة ذات عدد
وان لم يكن مستغرقة الا ترى انه يدخل على الفاظ الجمع التي ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القايل
رايت رجالا يحسن ان يستثنى منها زيدا او عمرا او خالدا او بكرا ولا القول احدا من الفاظ الجمع خالية

من الالف واللام

دلالة على الاستغراق ٥

من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون جواز الاستثناء قيل لهم ان قولكم ان من شان الاستثناء
ان لا يدخل الا على جملة يبطل بانها تدخل على لفظ الواحد المنفي الا ترى انه يحسن ان يقول القايل ما جاءني
من احد ثم يستثني كل واحد من العقلاء وليس لفظ احد لفظ جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس
من قال انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجموع او جمعا دون جمع لبينه فلما لم يبين
ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال بهذا اسقط عن السؤال ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح
الثلثة فصاعدا القول انه يحسن الاستثناء من الفاظ الجموع لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن [illegible] بها اكدوا ذلك بان قالوا
لو حسن ذلك لحسن ان يقول رايت رجالا الا رجلا فيستثنون واحدا منكرا من الفاظ الجموع
فلما لم يحسن ذلك دل على ان حكم العرف منعه وانما ذلك بين ليس لهم ان يقولوا انما لم يحسن استثناء
المنكر لانه لا يفيد وذلك انه لو كان لا يحسن لما قالوه لما حسن استثناؤه من الفاظ الجموع اذا
كانت فيها الالف واللام وذلك نحو قول القايل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان يقول
الا واحدا وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف واللام
فعلم بذلك انه انما منع من الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعدم حري فاما من قال انه انما لا يحسن
الاستثناء من اللفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث كان من حق الاستثناء ان يميز ذاتا من ذات
لان الذات واحدة وانما تميز بالصفة وانما ميزها بالصفة كانه قال ليس صفتها ان يكون زيدا وذلك
ضد حقيقة الاستثناء فان ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي وقولهم ما جاءني من احد
فان اللفظ واحد والتمييز يقع بتسمية الصفة ومع ذلك فانه يحسن الاستثناء بلا خلاف
على ان الذي ذكروه غير صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثنى بعض الرجال
فقد ميز ذاتا عن ذات غيرها على ان تقصية حقيقتها فان قالوا كيف يجوز الاستثناء دليلا
في هذا الموضع ونحن نعلم ان القايل اذا قال من دخل داري اكرمته لم يحسن ان يقول الا السباع والحمير
وان كانوا من العقلاء وكذلك اذا قال من دخل داري ضربته لم يحسن ان يقول الا الملائكة
وان كانوا من جملة العقلاء فعلم بذلك ان الاستثناء ليس بدلالة على ان اللفظ منها ولا لجميع العقلاء
قيل لهم ان الذي ذكرتموه لا ينقض ما استدللنا لان هذا السؤال يتضمن ان اللفظ قد يشتمل على من

واذا قال رايت رجلا ثم قال الا زيدا فلم يميز ذاتا من ذات فلم يحسن

لا يحسن استثناؤه وذلك لا يضرنا وانما ينقض دليلنا لو حسن الاستثناء من لفظ البيان ل
ما استثني وذلك متعذر على ما بيناه على انه انما لا يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين
من السؤال من حيث علمنا بالعادة انهم لم يقصدوهما باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله
اللفظ اصلا ومتى فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم تعالى حسن ان يقول من عصاني عاقبته الا ابليس لما
كان اللفظ منتظما له وجاز ان يكون معنيا به ولانه جاز ان يكون مقصودا وانما امتنع في الواحد منا
لما قلناه وان قالوا لو كان قول القايل من دخل داري ضربته منتظما لجميع العقلاء لم يحسن ان يستفهم
فيقال وان دخلها نبي او ان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك
وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نسلم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على كل حال وعلى كل وجه وهو
انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية ولم يقرن بخطابه ما يدل على انه اراد
بعضه او تخصيصه وكان المخاطب عالما باللغة وبموضوعها لم يحسن ان يستفهم وانما يحسن الاستفهام
اذا اختلت بعض الشرائط اما بان يكون احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز
السامع ان يكون المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه في الحال او غير ذلك من الامور فان عند ذلك يحسن الاستفهام
واذا خلا من ذلك لم يحسن على ما بيناه على ان الاستفهام قد يحسن في المواضع التي ليست للاشتراك
الا ترى ان القايل اذا قال لقيت الامير او ضربت ابي يحسن ان يقال لقيت الامير نفسه او [illegible]
وكذلك ضربت اباك نفسه وذلك لا يدل على ان اسم الامير مشترك بينه وبين اصحابه ولا ان اسم الاب
مشترك بينه وبين غيره فان امتنعوا من حسن الاستفهام ههنا امتنعنا هناك وان قالوا ذلك ليس
باستفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل لهم وكذلك قول القايل لمن قال من دخل داري اهنته
وان دخلها نبي او ابوك انما هو استعظام واستكبار وليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال
والذي يدل ايضا على ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لا ما يصلح حسن الاستثناء
من الاعداد لان القايل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني منه الى ان يقول الا واحدا
ولا يمكن ان يقال ان لفظ عشرة مشترك بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك
التزموا ان يكون مشتركا بين العشرة والتسعة والثمانية والسبعة والستة والخمسة الى الواحد لانه يحسن استثناء
جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول اعط عشرة الا خمسة وعلى التصحيح

من المذهب

من المذهب وان كان فيه خلاف ان يقول اعط عشرة الا تسعة واي الامرين ارتكبوا كان ذلك خلافا
لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما العلة الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت
في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم غيرها هذا الحكم قيل لهم انما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة
الاستثناء كان ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما كان حقيقة الاستثناء وجب
ذلك في كل موضع فان قالوا الوجوب الذي يثبت في الاعداد من زيد على الصلاح واذا كان
كذلك عاد الامر الى انه انما حسن الاستثناء فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم الصلاح وان
كان حاصلا في الاعداد فانه لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء ان
تدخل على الصلاح الذي هو الوجوب الواجب دون وكذلك نقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجوز
ان نحكم بان هذا الحكم لمجرد الصلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما يجوز ان لو ثبت
الصلاح بمجرده وحسن مع ذلك الاستثناء ربما ان نحكم يحسن ذلك للصلاح فاما ولما ثبت
ذلك فلا يجوز على حال ومما يدل ايضا على ما قلناه ان القايل اذا قال من عندك يستفهما يحسن
ان يجاب بذكر كل عاقل فلولا ان اللفظ مستغرق لجميع العقلاء والا لم يحسن ذلك وانما قلنا
ذلك لان من شان الجواب ان يكون مطابقا للسوال فلا يكون مطابقا الا بان يجيب المجيب
عما سئل عنه السايل وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلاء ولاجل ذلك حسن
الجواب بذكر كل واحد منهم فان قالوا لا يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغي ان يستفهم
ويقول من الرجال او من النساء او من الاشراف او من العامة فاذا بين له مراده اجابه قيل لهم
المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم يستحسنون الجواب بذكر العقلاء في الموضع الذي
ذكرناه وان لم يستفهموا اصلا فان اوقف حسن ذلك على الاستفهام كان مكابرا مدافعا
للضرورات على ان هذا يوجب ان يستفهموا ابدا حتى ينتهي الى اقل من يمكن ان يكون مرادا لانه
لو قال من الرجال كان ذلك غير مستغرق في الرجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم
دفعة اخرى فيقول امن اهل الاشراف او من غيرهم امن شيوخهم او من شبانهم ام صناعهم او غيرهم
وكذلك ابدا وهذا يؤدي الى ان لا يحسن الجواب الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلافه
وليس لهم ان يقولوا انما حسن الجواب لجواز ان يكون مستفهما عنه لا لوجوب في ذلك وذلك ان

لا يصير الكلام مطابقا للجواب وانما يصير كذلك الجواب للاير انه اذا سال السايل المفتي فقال
هل يجوز وطي المراة في حال قرئها لم يحسن من المفتي ان يجيب عن ذلك بنعم او لا بل يحتاج ان يستفهمه فيقول
ما الذي اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز لك وطيها وان اردت الطهر كان ذلك جايزا
والعلة في قبح الجواب بما ذكرناه هو ان السوال يمكن ان يكون عن كل واحد من المعنيين ولم يجب ان
يكون سوالا عنهما فكذلك لو كانت الفاظ العموم في الاستفهام جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب
بذكر احاد العقلاء وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك في الاستفهام لم يمتنع
ان حكم غير الاستفهام حكمه في المجازاة وغيرها قيل له غرضنا بهذه الدلالة ان يثبت ان ههنا لفظا موضوعا
للاستغراق في اللغة ليبطل به مذهب من قال انه ليس كذلك وقال بالاشتراك فاما انه ههنا في
كل حال فنعلمه بالاجماع وهو ان كل من قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها
كذلك في المجازاة فمن فرق بينهما كان مخالفا للاجماع والقول في لفظ ما ومتى واي واين اذا وقعت
للمجازاة او للاستفهام حكم ما ذكرناه في من على السواء فاما اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل على
الاستغراق بل يكون مصروفا الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا احتاجا الى الصلة كصلة الذي
لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القايل ضربت من عندك او اكلت ما اكلت وما يجري مجرى ذلك
ولا يتم فايدتهما الا بالصلة على ما بيناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا العموم
من اقسام الكلام وكذلك الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك
على ان فايدتهما تختلف وعلى مذهب الخصم كلاهما سواء فينبغي ان يحكم ببطلان ذلك وجرى مجرى
فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام فكما ان لكل شي من ذلك صيغة
موضوعة ينبغي ان يكون حكم العموم مثله سواء وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على نبوته فيما
تقدم فلا فايدة في اعادته واستدل كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت
ان العموم امر معقول وبهم حاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجئون
اليها عند الحاجة الى ذلك كما انهم وضعوا لساير اقسام الكلام وقد قلنا ما عندنا في هذه
الطريقة واستدلوا ايضا بان قالوا لا يخلو لفظة من من ان يكون موضوعة لغير العقلاء او لبعض
العقلاء او للكل واحد منهم على البدل او لجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان يكون

موضوعه

موضوعة لغير العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا ان يكون موضوعة لبعضهم لانه
ليس بعضهم اسعد بان يفيده من بعض ولا ان يكون موضوعة لواحد لا بعينه لمثل ما قلناه ولانه
لو كان كذلك يجري مجرى اسماء النكرات وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فلو كان لواحد
لا بعينه لكان السايل اذا استفهم فقال من عندكم لم يحسن ان يجاب بذكر نفسين او ما زاد عليهما
لان السوال وقع عن واحد وقد علمنا خلاف ذلك فلم يبق بعد ذلك الا انها مستغرقة لجميع واستدلوا
ايضا على ذلك بان قالوا وجدنا العموم بلفظ قد اكد بلفظ لا يوكد به الخصوص وكذلك الخصوص اكد
بلفظ لا يوكد به العموم الا ترى انهم يقولون رايت القوم اجمعين ورايت زيدا نفسه ولا يقولون
رايت القوم نفسه ولا رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على ان معنييهما مختلف كما ان تاكيديهما
مختلف والاختلاف لا يكون الا بان يكون احدهما عاما والاخر يكون خاصا ويمكن الاعتراض على هذا الدليل
بان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيدا يخص شخصا واحدا فلا يجوز ان يكون يوكد
بما يخص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه لان القوم
يفيد جماعة وان لم يفيد جميعهم فلا يجوز ان يوكد بما يوكد به شخص واحد وربما استدلوا دليل الاستفهام
على وجه اخر فقالوا لقد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر اسمايهم فيقولوا
ازيد عندك ام عمرو عندك ام خالد عندك وضعوا لفظ من نايبة عن تعداد الاسماء فلما نبهوا عليهم
ذلك فيجب ان يكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عدوا ذكر جميعهم على التفصيل لو امكن لكان ذلك
شاملا لهم وربما تبسطوا مثل هذا في المجازات وقالوا استطالوا ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وخالد
وبكر داري اكرمتهم وضعوا لفظ من عوضا عنه فقالوا من دخل داري اكرمته فينبغي ان يكون مستغرقة
وهذه طريقة قريبة غير انه يمكن ان يعترض عليها بان لا نسلم انهم وضعوا هذه اللفظة بدلا عن تعداد جميع الاسماء
بل لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة لا باعيانهم فان قلنا جوابا عن ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب
بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى التي قدمناها وقالوا ايضا لما كان
الاستفهام بلفظ الخاص يختص شيئا بعينه ولا يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ
العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى من ان يتعدى الى
اخرين فوجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا ايضا مثل الاول لانه يمكن او لا ان نسلم هذا القياس

بدل يستفهموا

والقياس في اللغة لا يجوز الثاني ان اكثر ما في هذا ان يحسن تعديه الى اكثر من لفظ اخص ولا يجب
من ذلك تعديه الى جميعهم فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعا
الى الدليل الذي قدمناه وان كلهم قلنا لتعين بعضهم بذلك اولى من بعض كان ذلك رجوعا الى الدليل المتقدم
الذي قدمناه وقد استدل المخالف على صحة مذهبه بان قال وجدت هذه الالفاظ تستعمل في
الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القران لفظة تفيد
الاستغراق الا قوله والله بكل شيء عليم فوجب ان تكون اللفظة مشتركة فيهما قيل له قد بينا ان مجرد
الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان المجاز يستعمل كما ان الحقيقة مستعملة فلا يمكن ان يستدل بالاستعمال
على واحد من الامرين ويحتاج في اثبات احدهما الى الرجوع الى امر اخر واما قولهم انهم لم يجدوا في الفاظ القران
لفظة تفيد الاستغراق الا لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعماله
في المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم تجر عادتهم في استعمال لفظ الدابة في كل ما يدب من حيث
بالعرف لا تستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل لكل ما يدب
فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظة ليس بحقيقة وعندنا ان الحكيم تعالى اذا استعمل
هذه اللفظة فيما دون الاستغراق فلا بد ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا ان الاستفهام
عن هذه الالفاظ يحسن قالوا فلولا انها مشتركة والا لم يحسن وقد قلنا ما عندنا في ذلك فيما تقدم فاغنى
عن الاعادة واستدلوا ايضا بان قالوا لو كان ذلك يفيد الاستغراق لما حسن ان يؤكد لان المؤكد
قد ابان عن المراد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك انا قد بينا ان التاكيد دليل على انه اراد الاستغراق
ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا للاستغراق لوجب في الفاظ الخصوص والفاظ
الاعداد مثله لانا كما وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد كما يؤكدون الفاظ
العموم فاي شيء اجابوا عن ذلك فهو جوابنا بعينه واستدلوا ايضا بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ
يفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء منها وكانت يكون نقضا لان هذه اللفظة تجري عندكم مجرى
تعداد الاسماء وكما لا يجوز ان يعد الاسماء ثم يستثنى منها فكذلك لفظ العموم لو كان جاريا
مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه والجواب عن ذلك ان الاستثناء انما يحسن اذا قصد المتكلم
بالخطاب بعض العموم فيحتاج ان يبين مراده بعينه بالخطاب وانما كان يكون نقضا لو قصد به الاستغراق

ثم استثنى

ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك تعداد الاسماء لانه اذا عددها فقد قصدها
كلها فلا يجوز بعد ذلك ان يستثنى منها لانه يؤدي الى نفي ما اثبته بعينه وذلك لا يجوز على حال
وليس كذلك لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا بين معه
المراد بذلك وفي ذلك سقوط هذا السؤال فاما من فرق بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل بما دللنا
عليه من ان هذه الالفاظ تفيد الاستغراق في الاخبار كافادتها في الاوامر فاذا ثبت ذلك فمتى
ورد خطاب من الله تعالى وجب حمله على عمومه سواء كان امرا او خبرا الا ان يدل الدليل على
ان المراد به التخصيص فيحمل عليه لاجل ذلك قلنا ان ما اخبر الله تعالى به من عقاب العصاة المراد
بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا على ذلك فلا يظن ظان ان في القول بالعموم تركا لهذا
المذهب او تصحيحا لمذهب الخصم لان الخصم يدعي ان يكون ههنا دليل يدل على صحة تخصيص
ايات الوعيد ونحن نبينه واذا ثبت ما ندعيه بطل مذهب الخصم في ذلك واما من فرق
بين الامر والخبر بان قال ان الامر تكليف والخبر ليس كذلك فلا يمتنع ان لا يكون مفيدا للاستغراق
وان لم يحمله فقد اخطأ وذلك انه لا فرق بينهما في تعليق التكليف بهما لان الامر يوجب
علينا فعل ما تناوله والخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمنه فلا بد ان يكون مفيدا للاستغراق
ان كان مطلقا وان كان المراد به الخصوص فلا بد ان يقترن به البيان والا ادى ذلك الى اباحة
الجهل والاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلا وكل ذلك منفي عن القديم تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك

ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس
اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان
لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة كقوله تعالى رايت الرجال وقوله تعالى
اقتلوا المشركين وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن ما يدل على
انها دخلت للعهد فان دل الدليل على ذلك حمل اللفظ عليه وقال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء
الجموع وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم لا يدل في هذا الموضع كلها على الاستغراق
بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان
يقترن به دليل يدل عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء وقوله

الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين لان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج
مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حملناه على الجميع
وفي الناس من قال ليس الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس بمعقول اصلا ولا يفهم من الالف
واللام الا الاستغراق والعهد فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال
بالخصوص او بالوقف فقولهم في هذه الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي ذهب اليه هو الاول
والذي يدل على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه يحسن لمن يقول ان الانسان لفي
خسر الا زيدا وعمرا فيستثني كل واحد من الناس من اللفظة الاولى وكذلك اذا قال رايت الرجال
يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار لفي
جحيم ومن عمله ويقبل الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ وقد بينا في الباب الذي مر ان حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق فان دفعوا حسن
الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ
وان قالوا الحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثله ويكون الكلام
على ما رتبناه في من وما على سواء فاما الذي اختاره ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا
نمنع من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا نمنع من ان يراد المعهود على بعض الاحوال ولا يدل ذلك
على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب لذلك حمله على العهد ابدا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك
وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نعلم ان القائل اذا قال اكلت اللحم ولبست الجباب
او الثياب او جاء وقت لبس الجباب لا يريد بذلك اكله لحما بعينه ولا انه اكل جميع اللحوم وانما
اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا جبابا باعيانها وانما يريد تعريف
هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم ويدل ايضا على ذلك ان
اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس يدل على القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس
لا يكون له جمع لانه بنفسه يدل على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس
ولا يدل بعضها على بعض فيستفاد بالجمع اجناس مختلفة فاما في جنس الواحد فلا يحسن على حال
ولا يكون من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد او لتعريف الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم

مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام مع اصحاب الخصوص والوقف صح

ان لا يفيد

ان لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان في المعهود ولا يدل ذلك على انهما
لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدل
دليل على انه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في اقل الجمع فاذا
كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق ثم قال ايضا اذا كان الكلام صادرا من
حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم واصحاب
الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل
لانه مقطوع به والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم
ولا يدل على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع ويتعارض القولان ثم وقف الدليل والمعتمد
عندي هو الاول واستدل ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى ذلك
لاقتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيا لما لا يتناهى وان لا يكون حقيقة في كل عدد يوجد
من المجموع وكل ذلك فاسد والكلام على ذلك ان يقال اكثر ما في هذا انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان
ذلك محال وانما يدل على انه لا يفيد الاستغراق ما يمكن ولو لزم هذا لزمه الذي في من وما بان يقولوا فاد
الاستغراق لتعلقها بما لا يتناهى وذلك باطل والجواب عن ذلك ما قلناه من انه ينبغي ان يحمل
على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف يحمل عليه واما استدلاله على انه حقيقة في الثلاثة من
حيث كان اقل الجمع فصحيح لا تنازع فيه وليس بمانع عند من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة
وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من الاعتبار واعلم ان الذي اعتبرناه من دليل الاستثناء في الفاظ الجموع
انما يدل على انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكن ان يقولوا انها لا تفيد اقل
الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة واذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام من حكيم ولم يقرن
به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة
الاستغراق دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك ان هذا انما يمكن ان يقال في
الفاظ الجموع اذا لم يدخل فيها الالف واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيد الا الاستغراق
لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمهما يفيد اقل الجمع كما يفيد
اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا الى ان يقولوا ان ذلك

اقل الجمع كما جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة على ارادة

يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم انه اريد بها العهد او تعريف
الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي ما قدمناه
وهو حمله كافيه في هذا الباب   في ان اقل الجمع ما هو ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء
الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول والذي يدل على
ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما بامر لا يشركه فيه الاخر فقالوا التثنية
يكون بالالف والنون والجمع يكون بالواو والالف والتا كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز
ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى في الواحد انه تثنية او جمع وقد علمنا خلاف ذلك ويدل
على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين افعلا اذا امروهما وللجماعة افعلوا فيثنون بالالف ويجمعون
بالواو وعلى مذهب الخصم كان يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك انهم يفسرون بلفظ
الجمع عدد الثلثة فيقولون ثلثة رجال ولا يفسرون به الاثنين بل يقولون رجلان فيعلم بجميع ذلك
الفرق بينهما وايضا فان السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يفهم من ذلك ولا
يسبق الى قلبه الا ثلثة ولا يسبق الى قلبه اثنان ايضا فيعلم ان الحقيقة ما قدمناه فاما من خالف
في ذلك فانه يستدل باشيا منها ان الجمع ماخوذ من ضم شي الى شي وذلك موجود في الاثنين فينبغي
ان يكون جمعا والذي والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن صار
بعرف اللغة ومواضعهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة فصاعدا ويجري ذلك مجرى قولهم
دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة مخصوصا بالدابة بعينها فكذلك
لفظ الجمع على انه انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان احكام الثلثة لا تجري على الاثنين واحكام الاثنين
لا تجري على الثلثة على ما بيناه فان سلموا ذلك وقالوا مع ذلك اثنان جمع من حيث الاشتقاق
كان ذلك خلافا في عبارة لا يعتد بمثله واستدلوا ايضا بما روي عن النبي صلعم انه قال
الاثنان وما فوقهما جماعة فسماهما جماعة والجواب عن ذلك ان قوله عم ينبغي ان يحمل على الاحكام
لانها المستفادة من جهته عم ولا يحمل على الاسما لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل في
معناه شيئان احدهما انه كان نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين
فخبر عند ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر انه اراد

بذلك

بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد
على ذلك فينبغي ان يحمل الخبر عليهما ومنها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود وسليمان
وهما اثنان ومنها قوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك من وجهين
احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة ويجري ذلك مجرى قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين ولا خلاف ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوه للزم
ان يكون ذلك حقيقة في الواحد ولزم في قوله وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب ان لفظ
الخصم لفظ الواحد ومع ذلك قد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان
قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمان والمحكوم عليه والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر
عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله تعالى خصمان بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين
لان لفظ الخصم لفظ المصدر ويقع على الواحد والكثير والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون
رجل خصم ورجال خصم وامراة خصم ونسا خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك كان
قوله خصمان يفيد الجنس بالاثنين دون من زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة وقوو
ذلك بان قالوا ان ان في اول الاية وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بلفظ
الجماعة فعلم بذلك انه اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالايات
في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى قولنا ان
العموم مخصوص هو انه استعمل في بعض ما وضع له دون بعض ومع ذلك مجاز لان حقيقة المجاز ثابتة
فيه وشبه ذلك بالمخصوص الذي وضع في الاصل للخصوص واذا استعمل في بعض ما وضع له في الاصل
لا يصير حقيقة فيه لانا قد دللنا على ان للعموم صيغة وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل
في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا الا ان حقيقة المجاز هو ان يستعمل اللفظ في غير ما وضعت له وهذا
موجود في العموم اذا اريد به الخصوص فينبغي ان يكون مجازا واهل اللغة يقولون لمن خاطب بالعموم واراد
به بعض ما يتناوله انه مخاطب بالخصوص ولا انه خص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة
فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا قيل فلان خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حال الخصوص ودل
على ذلك ويقولون فيمن اعتقد ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقهاء

لفظ التخصيص فيما ليس بعام اذ علم بالدليل انه عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى
والفارق قولنا ان العام مخصوص لقولنا ان الخطاب منسوخ في الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم انهما
سواء وذلك خطأ من وجوه لان حد التخصيص ما دل على ان المراد باللفظ بعض ما يتناوله دون
بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زايل في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما مختلف على ما ترى ولان التخصيص يوذن بان المراد بالعموم
عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب وان كان غير مراد
فيما عداه وايضا فان من حق التخصيص ان لا يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما قد علم بالدليل
انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يدخل في النص على عين واحد والتخصيص لا يدخل
فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع باشياء يقع التخصيص بها كادلة العقل والادلة المتصلة
بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار الآحاد والقياس والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها
والتخصيص قد لا يقع ببعض ما يقع به النسخ فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص النسخ ولا يجب من حيث
شارك التخصيص النسخ في بعض الاحكام ان يكونا بالمعنى واحدا كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص
في بعض الاحكام لا يدل على ان معناهما واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص
للاوقات لا يوجب انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص اعم منه وكل ذلك يوجب افتراقهما في
الحد والحكم فاذا ثبت ذلك فالقديم تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة اذا كانوا
استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله وكان القديم تعالى متكلما بلغتهم وجب
ان يجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم بالمجاز والحقيقة والاطالة تارة والايجاز
اخرى ويوكد كلامه تارة ولا يوكد اخرى لما كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم
فينبغي ان يتكلم على طريقتهم الا انه متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقرن به
ما يدل على تخصيصه والا كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد من ان يدل
عليه وايضا فاذا جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه دليلا غير الاستثناء
يعلم به انه اراد الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك ويدل على
جواز ذلك ايضا ان الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العام وقد علمنا انه اراد الخصوص بل لا

ان ذلك

ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع
والامر على الشروط في بعض الوجوه وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعمال العام
في الخاص فينا ولا يحسن فيه تعالى وذلك ان هذا القول باطل بما قلناه من وروده في مواضع
كثيرة من القرآن ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها الخصوص بل اكثر القرآن كذلك ثم انه
انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق الى العلم بما يمنع من الشروط
ولم يحسن ذلك من القديم تعالى العالم بالعواقب ولذلك لا يحسن منا ان نخبر عما نعلمه بشرط
لما كان العلم حاصلا لنا فهذه كافية في هذا الباب

في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك في حصر ادلته

ذهب كثير من اصحابنا الشافعي واصحاب ابي حنيفة الى ان العموم
مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عدا ما خص منه سواء كان ذلك الدليل لفظا متصلا او منفصلا
او غير لفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل لفظا متصلا من استثناء وغيره
كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين
وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل خص وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انا قد بينا في هذا
الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على
ان للعموم صيغة تخصه يفيد الاستغراق فينبغي اذا استعمل فيما دون الاستغراق ان يكون مجازا
لثبوت حقيقته فيه وهذا يبين انه يصير مجازا باي دليل خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا
او غير لفظ وليس لاحد ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول غير ما كان يتناوله بل ما تناوله
في حال الخصوص تناوله في حال الاستغراق فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا
لتناوله ما تناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك
كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل ان الكلام اذا انضم بعضه الى بعض تغير معناه ولا يكون
ولا يكون ذلك مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم الى المبتدا او الحروف اذا دخلت على الجمل
من حرف شرط او استفهام او نفي او تمني او ما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا
خص انه لا يصير مجازا بما قارنه الدليل الذي يقتضي تخصيصه قيل لهم اول ما في هذا ان هذه الشبهة
يوجب ان لا يكون في الكلام مجاز اصلا لانه يؤول ان اللفظ وما دل على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به

وهذا اوضح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان يكون شبهة لمن قال انه اذا خص بدليل لفظي
متصل لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل منفصل وان كان لفظيا
فلا يكون في ذلك نظير لهذه الامثلة ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل بينه وبين العموم اما ما ذكروه
من الخبر اذا انضاف الى المبتدأ فانما كان كذلك لان المبتدأ بانفراده لا يفيد شيئا بل احتاج في الفائدة
الى الخبر الذي يكمل الفائدة وجرى ذلك مجرى بعض الاسم في انه لا يفيد حتى يتكامل جميع حروفه ولا يقال
ان انضمام بعض الحروف الى بعض لتكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة لان ذلك كله
فاسد لان الفائدة انما تتم عند الحروف بها فكذلك القول في المبتدأ والخبر وليس كذلك
القول في العموم لان لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدته التي وضع له ولا يحتاج الى امر آخر
وانما دخل عليه ما يقتضي استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان نحكم بكونه مجازا واما الحروف الداخلة
على الجمل فانما يحدث فيها معنى لم يكن فيتغير معناها ان كانت خبرية ودخل عليها حرف الاستفهام
احدث فيها معنى الاستخبار وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيرها ولم يتغير بهذه الحروف
احكام الجمل من زيادة الى النقصان وينقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا وليس كذلك
الفاظ العموم لانها بعد التخصيص لا يفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي ان يكون مجازا على
ان هذا الوجه يلزم ان لا يكون قول القائل رايت سبعا ثم قال عقيب ذلك اني اردت رجلا
شجاعا او قال رايت حمارا او حايطا ثم قال اردت بليدا مجازا لانه قد وصل بالكلام لفظا
دل به على مراده وجرى ذلك مجرى الحروف الداخلة على الجمل حيث سلكنا في العموم سواء وهذا
لا يقوله احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به او منفصل اذا
كان لفظا فان تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شيء اوردوه في ذلك امكننا ان نورد مثله فيما
سلكنا عنه فاما ما به يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ اذا كان موضوعا
للاستغراق فاذا اراد استعماله فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك كله فكذلك اذا اراد ان
يستعمل في بعض ما وضع له يحتاج الى ان يقصد ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ الموضوع للامر في
انه يحتاج ان يقصد به ما وضع له من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد او النهي يحتاج
الى القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص والخصوص يقع بالقصد لا بالادلة الدالة

على ذلك

على ذلك من الكتاب او السنة او العقل لان هذه الادلة يكشف عن غرض المتكلم بالخطاب وهل قصد العموم
او الخصوص وليس موجبة لذلك وانما قلنا ذلك لان التخصيص مضاف الى المتكلم فيقال انه خصص
خطابه فينبغي ان يكون وقوع ذلك بشيء من فعله ولا يقع بالدليل الذي ربما كان من فعل غيره وجرى
ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما وضع له في انه القصد يفيد تعلقه بما وضع له او
غير ما وضع له من المجاز دون الدليل الدال على ذلك وعلى هذا سقط قول من قال انه من شان
التخصيص ان لا يقع الا بما متصل بالخطاب مجاورا له ولا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان على
هذا التحرير الذي قلناه ان التخصيص يقع بالقصد قد اجبنا الى ما قاله والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل
منه واما الدلالة الدالة على ذلك فلا يجب ذلك فيها لانها قد يكون متصلا به وقد يكون متقدما
عليه الا ترى ان ادلة العقل تخص بها العام على بعض الوجوه ومتقدما في تقدمه على الخطاب
فليست الادلة الدالة على التخصيص تجري مجرى نفس التخصيص وقد يقول في الادلة انها مخصصة وذلك
مجاز والحقيقة ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث نهتدي بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها انها
المخصصة وذلك مجاز على ما بيناه فاما الادلة التي يعلم بها التخصيص فعلى ضربين احدهما ما يتصل
بالخطاب من الكلام والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما يتصل بالخطاب فينقسم اقساما منها الاستثناء
وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله ايضا احكام سنبينه ومنها تقييد الخطاب بالصفات ولذلك
ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل عن الخطاب من الادلة فعلى ضربين احدهما دليل يوجب العلم
دليل العقل او الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة كلها لا خلاف
بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا ذلك لانه لا يجوز القول بتكافؤ الادلة فاذا
كان العام دليلا على الاستغراق وما دل على الخصوص دال على تخصيصه فلا بد من تخصيص العام
به والا ادى الى اسقاط احد الدليلين او ابطالهما معا والعدول الى ثالث وكل ذلك فاسد
والضرب الاخر وهو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد وقياس فاما خبر الواحد
فنذكر ما عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز العمل به اصلا في تخصيص العام
ولا غيره من الاحكام ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين
اوجبوا العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به وسنذكر اختلافهم في

في ذكر جمل من احكام الاستثناء

ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب
ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام
ولا يجوز انفصاله عنه وحكي عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يجوز تاخيره في حال الخطاب
وذلك مستبعد من قوله والذي يدل على صحة ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون الفصل
من الكلام استثناء كما لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء
جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن
حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز ان يكون الاستثناء من الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء
اذا تاخر ولا يستقل بنفسه فانه يجوز ان يقترن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول فيعيده
ويتعلق به قيل له اذا كان لا يفيد بنفسه وانما يتعلق بالكلام الاول بلفظ يقترن به فقد صار مخصصا
للكلام الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء وان كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله
لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القايل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا او قال ما اردت
بهذا استثناءه من اللفظ الاول افاد انه غير داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر الاستثناء اصلا
واقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك فعلم بذلك ان التخصيص يقع بلفظ الاستثناء
وانما يعلم بالكلام المقترن به تعلقه بالاول وذلك ان هذا متى كان على ما ذكروه بعد غيره لم يجز
من وجهين احدهما ان بيان تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد واذا
لم يجز ذلك لم يجز هذا والثاني انه يؤدي الى ان لا يفهم بشيء من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبي صلى
اذا اخبر عن نفسه او اخبار الله تعالى اذا اخبر عما يفعله لانا لا نامن ان ياتي بعد ذلك استثناء يدل
على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ الاول وكذلك لا يفهم بالكلام حقيقة ما وضع له بان ياتي
في المستقبل دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما قدمناه من ان لا يفهم بالكلام شيء اصلا
وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن في تاخير الاستثناء لحسن تاخير خبر المبتدا عن المبتدا
مثل ان يقول القايل اليوم زيد ويقول غدا قايم ويقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم به
امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه
من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على

ذلك في

ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بيناه من ان الاستثناء في الاعداد يفيد ذلك فيجب ان يكون
ذلك حقيقة واستوفينا الكلام فيه فاما استثناء الاكثر من اللفظ او الاقل فذهب اكثر
المحققين (المحصلين) من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه
انما يحسن استثناء الاقل فاما استثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي
يدل على صحة ذلك ان الاستثناء تخصيص الكلام الاول فكما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر
فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فانه على حد واحد فاما قول من خالف في
ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه ليس كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك
للزم ان لا يحسن استثناء النصف من الكلام او ما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل
وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثناء من غير الجنس فلا يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في
الدار احد الا وتدا وقالوا وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس والوتد ليس من
احد ولا اليعافير من جملة الانيس وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا فانه مجاز وذهب قوم
الى انه حقيقة والذي يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القايل لو قال ما في الدار احد ولم يستثن لم يفهم من ذلك الا نفي
العقلاء ولا يفهم منه نفي الاوتاد فاذا قال الا وتدا فينبغي ان لا يكون استثناء حقيقة ويكون
مجازا لانه لم يدخل في الكلام الاول وكذلك لو قال وبلدة ليس بها انيس وسكت لم يفهم من
ذلك الا انه ليس بها انس ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهايم وكذلك اذا قال الا اليعافير
والا العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء الذي هو من غير
الكلام الاول لانه اذا قال ما في الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان الوتد ثابتا
في الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ احد وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس بها انيس
انه يعرف كون الناس مقيمين فيها فلما كانت اليعافير والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثنيها من
الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد ما يونس به ويسكن اليه ولما كانت
اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس بها حسن ان يستثنى منها وعلى

لان القايل اذا قال له عندي عشرة الا ثلثة فقد اقر له بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان
رددناه الى الجملتين معا لكان يجب ان ينقص من الثلثة واحد فيصير المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان
ينقص من الجملة الاولى ايضا واحدا فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاده الاستثناء الاول ولا يكون
لدخول الاستثناء الثاني فايدة قلنا انه لابد ان يكون الاستثناء من الجملة التي تليها فيصير اقرارا بالثمانية
ويكون ذلك مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب وجعلتم كانه اقر بستة
وذلك ان هذا لم يعتبره احد لان احدا لم يقل انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان ان
يرجع اليه لان الناس بين قايلين قايل يقول انه يرجع الى ما يليه وهو مقتصر عليه وقايل يقول يرجع
اليهما وليس فيهم من يقول يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان ذلك لو كان
مردودا اليهما لوجب دخول واو العطف فيه فيقول له عندي عشرة الا ثلثة والا واحدا حتى يكون
اقرارا بالستة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهة الاستثناء من الاستثناء بان
قال الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب ومحال ان يكون الشيء الواحد مثبتا منفيا وهذا ليس
بصحيح وذلك ان المحال هو ان يعود النفي على الحد الذي اثبت وذلك ليس بموجود ههنا لان الاستثناء
من الجملة الاولى التي هي مثبتة نفي والاستثناء من الجملة المنفية اثبات وهما جملتان متباينتان فلا تنافي
بين ذلك فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين وقد يستدل كل واحد من الفريقين باشياء وجدوها
موافقة لما يذهبون اليه من رجوع الاستثناء الى ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم فلا يمكن الاعتماد
عليها لان القايل ان يقول ان ذلك انما علم بدليل غير الوجه فالمعول على الوجه ولا يمكن ان يعارض
الوجه بما يخالفه وبه يشتبه من خالف ومال بالوقف في ذلك على ما قلناه فيعلم بذلك ان الكلام
على ما قلناه.

فى ذكر جمل من احكام الشرط وتخصيص العموم به اعلم ان من حكم الشرط ان لا يدخل الا
على المنتظر اما لفظا او تقديرا لانه ان وجد ما قد مضى او وجد في الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حقه
ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل على انه دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج في المعنى من ان يكون شرطا فاما
من يخص المشروط فنحو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ونحو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولا فرق بين ان يكون الشرط متقدما او متاخرا في انه يخص المشروط وذهب النحويون
الى انه متى تاخر فالمراد به التقدم لان له صدر الكلام والقوي في نفسي انه لا فرق بين تقدمه وتاخره

ولا يمتنع ان يجعل الشرط الواحد شرطا في اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط
كثيرة وذلك مثل قول القايل من دخل داري واكل طعامي وشرب شرابي فله درهم فانه يستحق الدرهم
اذا دخل الدار واكل وشرب فاما لو احد منهما فلا يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب جميع
ذلك وكذلك يصح ان يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق جميع
ذلك فتارة يكون الشرط واحدا والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء والمشروط
واحدا وكل ذلك جايز وقد الحق بهذا الباب تعليق الحكم بالغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك
او نفيه وذلك نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفي الطهر شرطا في حظر قربهن ووجوده
مبيحا لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حدا يجب الكف عن قتالهم وزواله شرطا في ثبوت القتل
وكذلك قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل طلوع الفجر
حدا يجب الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم وعدمه مبيحا لذلك ونظاير ذلك كثيرة
وقد يجعل للحكم الواحد غايتان واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلناه في الشرط
سواء والشرط والغاية جميعا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح وقبيح فينبغي
ان يجري الكلام على ما قلناه ان شاء الله.

فى ذكر الكلام في المطلق والمقيد التقييد يخص العام
ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القايل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت
الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظ من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من يدخل داره سواء
كان ماشيا او راكبا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكان مثنيا على جميع الرجال سواء كانوا
اشرافا او غير اشراف واما تخصيص المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعالى وتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة
قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة
وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من
ان يكون متصلا بالاطلاق او منفصلا منه فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق وان كان
منفصلا فلا يخلو اما ان يكون المطلق في موضع بعينه هو الذي قيد في موضع آخر او غيره فان كان بعينه
فلا خلاف فيه في انه يجب تخصيصه به وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او من غير جنسه

فان كان من غير جنسه فلا خلاف في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه ويحمل المقيد
على تقييده وبيان ذلك ان يرد ذكر الرقبة مقيدا بالايمان في كفارة قتل الخطا ويرد مطلقا في باب النذر
او العتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه فلا يخلو من ان يكون
جنسه في موضع اخر مقيدا فحسب او يكون في موضع مقيدا وفي موضع اخر مطلقا فان وجد من جنسه مطلقا
ومقيدا في موضعين فلا خلاف ايضا في انه لا ينبغي حمله على احدهما لانه ليس بان يقيد لاجل ما قيد من جنسه
باولى من ان يحمل على اطلاقه لاطلاق ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا ليس بان يحمل على ما شرط
فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط فيه التفريق من صوم التمتع ووجب ان يترك على ظاهره
وان كان من جنسه ما هو مقيد فحسب كنحو اطلاق الله تعالى الرقبة في الظهار وتقييده اياها بالايمان في كفارة
قتل الخطا فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال ان المطلق على اطلاقه لا يوثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب
اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا بالتقييد ما قيد من جنسه واختلفوا
فمنهم من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم من قال ان اللغة لا تقتضي
ذلك وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي ومن ذهب الى القول الاول اختلفوا فمنهم
قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لان ذلك يصير زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح
النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من قال انه يجوز ان يقيد
ثم اختلفوا فمنهم من قال يصير تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يصير الزيادة فيه وجوز الزيادة
بالقياس ولم يعده نسخا فهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي اذهب اليه انه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما بالاخر وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الاخر قياسا انما يسوغ
ذلك لمن جوز العمل به فاما على ما نذهب اليه في المنع منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره
واما حمل المطلق على المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على ذلك ان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره
الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يوثر احدهما في الاخر
فان قالوا ان الله تعالى لما اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة في موضع اخر عقل من ذلك تقييدها
بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيه فيجب ان يجعل ذلك عبرة في مثاله قيل لهم ان المطلق من الشهادة
انما قيد بالعدالة لدليل دل على ذلك من اجماع او غيره ولم يجعل العدالة شرطا في الشهادة لانها قيدت

فيقيد

في موضع

في موضع اخر بالعدالة لدليل دل على ذلك من اجماع وغيره فمن ادعى ذلك فعليه الدلالة ونحن لو خلينا
والظاهر لما قيدنا الشهادة المطلقة ولتركناها على اطلاقها فان قالوا القران كله كالكلمة الواحدة وقد دل
ذلك على انه مبني عليه السلام فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من المطلق فكانه متصل به ويصير نظيره
قوله والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات الله كثيرا قيل لهم اذا
سلمنا ما ذكرتموه لم يجب ما ذهبت اليه لان المطلق والمقيد لو اقترنا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد
اذا كانا حكمين مختلفين يدل على ذلك انه لو قال من قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاول مقيدة
فالتعلق بقولهم ان القران كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انما
حملناه على الاول لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا وانما حذف منه لفظ الله لدلالة الاول عليه اختصارا
وليس كذلك المطلق لانه مفيد ومستقل بنفسه ولا يحتاج الى حمله على المقيد بل يترك على حاله على انه
يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام لما كان
ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من
المواضع وذلك لا يرتكبه احد فاما من حمل احدهما على الاخر قياسا فعلى مذهب من اوجب القياس
قوله اولى من قول من منع من ذلك وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست
عامة فهي من جهة المعنى عامة لانها تقتضي دخول جميع الرقبات فيه فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان تكون
مؤمنة عند من قال بالقياس صار المجزي منها اقل مما كان تقتضيه اطلاقه فصار تخصيصا من هذا الوجه
فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم ان يقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول
من الرقبة هو الرقبة الشخص دون الايمان فاذا اشترط فيها الايمان فقد شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن حق
التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله اللفظ المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك لان الايمان وان
لم يعقل من الرقبة فقد عقل منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة فاذا ثبت ذلك كان
تقييده بانها تقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فصح ان ذلك تخصيص
لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ المخصوص منه كنحو قول القائل رايت
المريدين الا زيد بن خالد وما شاكل ذلك وقد يكون بخلاف لفظ المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت

المخصوص منه لفظا كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ
يتناول جنسا من غير اعتبار صفة ويخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته كقول القايل تصدق بالورق اذا
كان صحاحا فيستثنى منه ما كان مكسرا يصح وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم
ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم تختص عينا دون عين فيصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص ذلك قد يكون
بان يقترن الى الرقبة صفة تقتضي اخراج الكافرة وقد يكون باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل تحرير
رقبة مومنة وبين قوله الا ان يكون كافرة وهذا بين ثم لو سلم لهم ان ذلك زيادة لكان الممنوع لهم فيه قياسا
عند من قال به اذا لم يكن نسخا وليس كل الزيادة في النص يكون نسخا على ما نبينه في باب الناسخ والمنسوخ وهذه
الزيادة مما لا يوجب نسخا على ما نبينه وقد الزم القايلون بتقييد المطلق قياسا ما الزمنا في ذلك
من غير قياس من ايجاب مسح الراس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطا واجابوا عن ذلك بجوابين
احدهما ان ذلك كان جايزا لكن منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز تخصيص العلة
واما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة
الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز وان جاز اثبات عدالتهم
قياسا واعترض على هذا الجواب بان قالوا ان الامرين واحد في جواز القول بهما قياسا وقد استعمل ذلك غير
القياس في اثبات عبادات كاثبات الصوم بدلا من هدي المحصر وغير ذلك كما استعمله في التقييد وفي
اثبات الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا على مذهبه فالتعلق بما قالوه بعيد والاولى ما قالوه اولا وهذه
كافية في هذا الباب

في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من الادلة التي توجب العلم

تخصيص العموم بادلة العقل والكتاب والسنة وافعال النبي صلعم صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص العموم لا يقع بادلة
العقل والذي يدل على صحة المذهب الاول ان هذه الادلة التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية
له وجب تخصيص العموم بها والا تناقضت الادلة وذلك لا يجوز ولهذه الجملة خصصنا قوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا ربكم وحملناه على العقلاء لما دل دليل العقل ان الاطفال والمجانين ممن لا عقل له
لا يحسن تكليفه وكذلك خصصنا قوله تعالى الله خالق كل شيء وقلنا ان المراد به افعال نفسه لما دل الدليل
على ان الواحد منا فاعل ومحدث ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر الكتاب وحقيقته يترك الى المجاز
بدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام

وقلنا ان

وقلنا ان المراد به امر ربك او امر الله لما دل الدليل دليل العقل على ان المجي لا يجوز على الله واذا ثبت ذلك
وقد دللنا على ان الدليل العموم اذا خص كان مجازا فينبغي ان يجوز ذلك بادلة العقل لان غاية ما في ذلك
ان يترك حقيقته الى المجاز فان قالوا دليل العقل يجب تقدمه وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم
لان ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم به هو قصد المخاطب
الى بعض ما يتناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها الى معرفة القصد
الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السوال وليس لهم ان يقولوا ان دليل العقل وان دل على
قصده فقد تقدمه وذلك لا يجوز وذلك ان الذي انكروه جايز عندنا غير منكر لان الدليل كما يتاخر
ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه واستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا
بالعقل ان الله تعالى يثيب المومن على طاعته ويعوضه على آلامه وان كان ذلك قد تقدم ماله ثم يقال لمن
خالف في ذلك ليس يخلو من ان يحمل قوله تعالى يا ايها الناس على عمومه وشموله حتى يحمله على العقلاء وغير
العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال
احمله على العقلاء خاصة غير اني لا اسمي ذلك تخصيصا كان في ذلك خلافا في عبارة لا معتبر بها ومن
الناس من قال ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل بل الصحيح ان يقال انه يخص به ولا يجوز تخصيصه
بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد
به الخصوص ودليل العقل هذا حكمه فكيف لا يقال انه مخصوص به فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل
جاز نسخه بدليل العقل فلما اتفقنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ
يصح عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا يدل على ذلك ان الله تعالى اذا اراد ادامة امر المكلف بالفعل
ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه فانه يسقط عنه فرضه فمعنى النسخ
حاصل لكنه منع من اطلاق هذه التسمية لان حد النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبينه فيما بعد ويسمى
تخصيصا لان فايدة التخصيص ولا مانع يمنع من اطلاقه فاما تخصيص الكتاب بالكتاب فالدليل على صحته
ما دل على صحة تخصيصه بادلة العقل سواء فاما ما يثبته فاكثر من ان يحصى كقوله اقتلوا المشركين وقوله
فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع اخر حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون فخص بذلك من عدا اهل الكتاب وكقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن

فمنع من نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخص من ذلك بعضهم
في نكاح الدوام عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ثم قال في موضع اخر واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فخص بذلك الحكم المطلقات عندنا وعند بعض الفقهاء خص الاية الاولى من
عدا الحوامل من النساء وله نظاير كثيرة ولو لم يرد له نظير لكنا نعلم ان ذلك جايز لما قدمناه من الدليل
وليس لاحد ان يقول ان الله وصف نبيه عليه السلام بانه يبين للناس ما نزل اليهم فلا يجوز ان يثبت لغيره وذلك
ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصفه نبيه عليه السلام بانه يبين للناس ما يمنع ان يبين هو ايضا
بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبي عليه السلام بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكل شيء فاذا
جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايضا فلا وجه يوجب كون السنة تبيانا
للكتاب ومخصصا له والا وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبيانا له ومخصصا فاما تخصيص الكتاب
بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايضا في مواضع كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم
الله في اولادكم وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان وغير ذلك من ايات المواريث وخصصنا
من ذلك القاتل والكافر لقول النبي لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك مما خصص
بعض السنة ببعض ايضا جاير لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وجد ايضا في مواضع لا تحصى كثرة وفي الناس
من انكر ذلك وقال ان الله تعالى جعله مبينا فلا يجوز ان يكون من قوله محتاجا الى بيان فاوجب فيه التعارض
والبطلان وهذا خطأ لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع الكتاب وكونه عليه السلام مبينا لا يمنع جواز
ان يبين سنة كما لا يمنع جواز ان يبين الكتاب وكما لم يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتدأة فكذلك
لا يمنع من ان يبين سنة يحتاج الى تبيينها بسنة اخرى واما تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح ايضا لمثل
ما قدمناه من الادلة وقد وقع ايضا في مواقع كثيرة لا تحصى نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخص بذلك
اية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى الزانية والزاني
وغير ذلك واما تخصيص الكتاب بافعال النبي عليه السلام فصحيح ايضا لان الدليل قد دل على ان فعله
كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه عليه السلام فاعلا
لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ولذلك خص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

منهما

بسم ربه

منهما مائة جلدة برجمه عليه السلام ماعزا وتخصيص قوله عليه السلام بفعله صحيح ايضا بمثل ما قلناه ويستدل فيهما بعد
على ان فعله عليه السلام ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك تقتضي جواز التخصيص به وهذه الجملة كافية في
هذا الباب فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل
به فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك ممن اوجب العمل به واختلف القايلون باخبار
الآحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك
مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي واصحابه وعن ابي الحسن وغيرهما ومنهم
من قال يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خص لانه قد صار مجملا ومجازا واذا دخله التخصيص لم يجز لم يخلط
ان يخص بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خص العموم بدليل متصل مثل الاستثناء
وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل منفصل
جاز تخصيصه باخبار الآحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب اليه انه لا يجوز تخصيص العموم بها
على كل حال سواء خص او لم يخص بدليل متصل او منفصل والذي يدل على ذلك ان عموم
القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال
فوجب لذلك ان لا يخص العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان وجوب
التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ
الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة وكذلك اذا ظن كون القبلة في جهة من الجهات
وجب علينا التوجه اليها وكان ذلك معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان
يكون خبر الواحد مع العموم يجري هذا المجرى والجواب عن ذلك ان السايل عن هذا السؤال لا يخلو من ان
يكون مخالفا لنا في الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السؤال لانه تضمن قيام
الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا ساير ما يدعيه مخالفونا من الادلة على وجوب
العمل بخبر الواحد فاذا فسد العمل بها بتلك الادلة فلا يمكنه ان يدعي جواز التخصيص وقد مضى الكلام
عليهم مستوفى على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز تخصيص العموم به لانه ليس
ما دل على وجوب العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب
النسخ بها بل احتاج ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل

الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد فيمتنع ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع الا ان يمنع منه مانع والمنسوخ
الذي ذكرتموه كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا فيما عدا النسخ قيل
لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه ويبقى ما عداه واذا ثبت ذلك كان الذي يدل
على وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما هو طريقه العمل بحسب ما لا نص فيه من الكتاب فيقرأن
يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم الى دليل فان قالوا الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد عملوا
بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي يدل عليها فانا لا نسلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا آية
المواريث بالخبر الذي روي ان القاتل لا يرث وكان خبرا واحدا وكذلك بخبر ابي هريرة في نكاح
المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونظاير ذلك كثيرة قيل
لهم انما تركوا عموم اية الميراث بالخبر الذي تضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا
على صحته وعملوه خصوا العموم به وليس ذلك موجودا في الاخبار التي لا نعلم صحتها واما نكاح المراة على
عمتها وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا تخصيص العموم به ومن اجاز ذلك ايضا انما اجازه لان عنده
انهم اجمعوا على صحة هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته وليس هذا موجودا في الاخبار التي
لا نعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت
تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا
لا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وهذا التصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم
وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لا انه يخصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك
القرآن بل يقتضي القول به فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاص
يخص القرآن لان عموم القرآن يقتضي النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك
انه مخالف للقرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا
ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد وكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى
عندهم الى رفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين انهم علموا ان حكم فاطمة
حكم غيرها على حد واحد الا لعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل ولو كان ذلك معلوما بغير
عموم القرآن لكان قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج الى ان

يقول لا ندع

يقول لا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وذلك يسقط هذا السؤال ثم
يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ واستقبلوا بذلك غير القبلة التي كانوا
عليها ولم يدل ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك لدليل دلهم على ذلك دون
مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي
العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يلزم من يستدل
به على من لم يجوز تخصيص القرآن العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد
جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما منع منه لفقد الدلالة عليه
فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يبنيا على ان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو
نفس المسألة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب
العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك
النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد فلا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على جواز ذلك
لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل منفرد وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا في الانتقال
عنه بخبر يوجب غلبة الظن وهذا القول باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس مما
الاجتهاد فيه وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف
ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك وخبر الواحد اذا خص العموم
اقتضى شيئين احدهما العمل بمتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم
انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا نامن كونه جهلا فان قالوا انما نامن كونه جهلا بما قام
من الدليل على حاله فقبوله فيما خص العلوم فقد مضى الكلام على ذلك وقد بينا ان ذلك محض الدعوى
وصريح الاقتراح فاما من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خص على حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه
بدليل متصل ومنفصل او استثناء وغير ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فما دللنا به من
المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل على انهم بما اجازوا تخصيصه بخبر الواحد اذا خص
لانه يصير مجملا ومجازا فاما كونه مجازا فليس يقوى به ولا نسلم انه يصير مجملا فيما عداه بل ما عدا ما خص
منه معلوم كما انه لو لم يخص منه شيء كان الجميع معلوما وذلك يبطل ما قالوه فاما اذا كان

الى من يخصص العموم بعقله [illegible]

[illegible]

السائل عن السؤال الذي قدمناه من مخالفينا وسائر ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز العمل
بالاخبار التي يختص بنقلها الطائفة المحقة والكلام عليهم ايضا مثل ذلك بان يقال دل على عمل الطائفة
المحقة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك
الى دلالة بل قد ورد عنهم بالاختلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف
الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطائفة باخبار
كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل
حال قيل لهم لا نسلم ان الطائفة عملت باخبار الاحاد يقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادعى ذلك
ان يبينه على انا قد بينا ان الاخبار الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما ان يكون
خبر ليس هناك ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فما هذا حكمه يكون مجمعا على صحته ويجوز العمل به وتخصيص
العموم به وان كان هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما طابق العموم ايضا اولى لانه يصير معلوما صحته مثل
العموم وبينا ان ذلك وجه يرجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبر لا نعلم فتيا الطائفة اصلا فيه وهناك
عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضيه العموم اولى لما قدمناه من الدلالة

فصل في ذكر تخصيص العموم بالقياس

اعلم ان الكلام في هذه المسألة قد سقط عنا لانا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم لكنا
نذكر في ذلك بين من اثبت القياس لان من اثبته منهم اجاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس
بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسين واليه يذهب ابو هاشم
اخيرا ومنهم من ابى تخصيص العموم به على كل وجه وهو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم اولا وقد قال به
بعض الفقهاء ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي
ومنهم من قال انه يخص به اذا دخله التخصيص ويسوغ فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقيا
على عمومه والاقوى من هذه الاقاويل انا لو فرضنا العبادة بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز
تخصيص العموم به على كل حال والذي يدل على ذلك ان العموم دليل يوجب العلم والقياس عند من قال به
يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل عن ما طريقه العلم الى ما طريقه غالب الظن فليس لهم ان يقولوا اذا ثبت
ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوما وذلك انا قد بينا الجواب عن مثل ذلك السؤال

في الباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك يقول في القياس دليل شرعي فينبغي ان يثبت
في الموضع الذي استعمله الصحابة وقررته الشريعة وانما ثبت عنهم على زعمهم استعمال القياس فيما
لا نص فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما يخص العموم لان هذه الدعوى
لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضا على ذلك قد ثبت انه لا يجوز فكذلك
يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه كان يجوز النسخ بالقياس لولا انه منع منه
الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك قيل لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصا ويجعل المعول به والعمل
بمقتضاه موقوفا على اجتهادنا وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجه دون وجه فان قالوا هذا الذي
ذكرتموه من الجواب عن السؤال يمكنكم ان تجعلوا فرقا بين النسخ وتخصيص العموم وسقط بذلك اصل الدليل وذلك
انهم ان جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص
هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان والنسخ اخراج بعض ما يتناوله دليل النص من الازمان
منه فهما سواء في المعنى فما يمنع من احدهما يمنع من الآخر على انه لا يمكنهم ان يجوزوا النسخ بالقياس الا لمن يقول
بتخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه على حال وقد اجاب بعض اصحاب الشافعي
عما الزمناهم بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخا للنص ينبئ عن ان النص بخلافه والقياس لا يصح
اذا دفعه النص وخصه وكان النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا لا يجوز وهذه العلة تمكن ان يقال
في المنع من تخصيص العموم به لان العموم ايضا نص وما يؤدي الى تخصيصه ينبئ عن ان ظاهره بخلافه والقياس
لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب التخصيص بقياس فاسد وهذا ما لا فصل فيه ويدل ايضا
على ذلك ان القياس انما يسوغ مع عدم النص والاضطرار اليه وعموم الكتاب نص يغني عنه ولا يسوغ
استعماله وخلافه حتى يخص به وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم به يكون مستعملا فيما لا نص عليه
لانه قد تبين به انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مرادا به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت
النص وذلك ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان متناولا له داخلا تحت
النص فيجب بطلانه لانه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص وان قالوا النص انما يتناول ذلك
لو لم يصح القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس اذا استعمل فيما
يخص به العموم لا يكون مستعملا فيما يتناوله النص قيل لهم ومن سلم ان القياس الذي يوجب تخصيص

العموم قياس صحيح ولسنا نعلم لهم قياسا مانعا من تخصيص العموم به يقول لهم الظاهر العموم احكم بان كل قياس
يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم لهم ذلك قياس صحيح لكان قد سلمت المسئلة فعلم تصحيح ذلك
صحة ما نحن نصرنا ويدل ايضا على صحة ما قد نشاه خبر معاذ وان النبي صلى الله عليه وآله لما بعثه الى اليمن قال له
بم تقضي قال بكتاب الله ثم سنة رسول الله فقال له عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد برائي فصوبه رسول
صلى الله عليه وآله في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله اذا لم يوجد في الكتاب ما يدل على الحكم
الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله واذا بطل استعماله لم يصح ان يخص به العموم لان القياس الكاشف
لا خلاف انه لا يخص به العموم وليس لهم ان يقولوا ان المراد به لكن لم اجد في كتاب الله نصا على الحكم
اجتهدت رائي فاما اذا كان فيه عموم فانه لا يمنع اجتهاد الراي معه لانه اذا خص بالقياس كان
ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب وذلك لان هذا الذي ذكروه تخصيص للخبر لانه انما صوبه
في استعمال القياس اذا لم يكن الحكم موجودا في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين ويكون
ايضا موجودا بان يكون داخلا في العموم فمن خص الخبر باحدهما احتاج الى دلالة وفي الناس من ذهب
استدل على صحة ما ذهبنا اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه
كان قد اعترض على الاصل بالفرع وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان لهم ان يقولوا ان اصل القياس
هو الذي يثبت صحته به هو او ما يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب ان يعترض بالقياس عليه
وانما يجوز ان يقاس ما دخل تحت آية محرمة على ما دخل تحت آية محللة فيحلله ويخرجه من جملة ما يقتضي التحريم
نحو قياس العقد في الارز الى التحريم ويخص به قوله احل الله البيع وفي ذلك سقوط الاستدلال
بهذه الطريقة وقد استدل من خالف ما اخترناه بان قال الذي دل على اثبات القياس دليل
مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه معلوما وجوبه كما ان العمل بما يقتضيه العموم
معلوم وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا
اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلمه فيما لا نص فيه من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان
ما يدل عليه من الكتاب فلا نسلم انهم استعملوه فيه ولا يمكنهم ان يبينوا ان الصحابة استعملت القياس في
تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك لم يجب من حيث استعملوا القياس في موضع ان يجوز استعماله
في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي يتبع فيه لا يجب ان يثبت الا في الموضع الذي قررته الشريعة كما ان

ثبوته في الموضع

ثبوته في الموضع الذي ثبت لا يجوز ان يتعدى به الى ما لم ينص به لانه لم يثبت ذلك فيه وكذلك القول
في التخصيص لا فرق بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان القياس يقبل فيما يقتضي العقل
خلافه وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك العمل به فيما يخص الكتاب
وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل لا يمكنهم ان يستدلوا به على من ابى تخصيص العموم بالقياس
عقلا فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز العمل به فيما يقتضي العموم خلافه فاما من
جوز ذلك وانما منع من القول به لانه لم يثبت ورود العبادة به فلا يمكنهم ان يعتمدوا ذلك في هذا الباب
بل يحتاج الى ان يستعمل بالدلالة على ثبوت ما كان جائزا الا انه ليس كل ما كان جائزا في العقل ثبت العمل
على كل حال فعلم بذلك سقوط هذا الاستدلال وفي الناس من اعترض على هذا الدليل فقال انا لا نعمل
بالقياس في ما يقتضي العقل خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا
ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه يثبت بالقياس في الشرع تحريم
ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما يقتضيه العقل ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل
يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان لا يرد الشرع بخلافه فالقياس اذا استعمل في خلافه يبين ان العقل
لم يقتض ما ادى القياس الى خلافه وليس كذلك العموم لانه يقتضي تحريم الشيء مطلقا بلا شرط فيه فلو قيس القياس
في خلافه لكان فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا ان الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي
تحليل الاشياء ما لم يقتض دليل شرعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه فهما في هذا
الباب من جهة المعنى سواء وانما اختلف بينهما ان العموم يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل
وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة المعنى   في تخصيص العموم بتأويل الصحابة وبالعادات وبقول
الراوي القول اذا ظهر بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به
العموم لان ذلك اجماع وقد بينا ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف
فمن جعله اجماعا او في حكم الاجماع خص به ايضا العموم ومن لم يجعله اجماعا من حيث جوز ان يكون
الساكت لو استفتي لافتى بخلافه اجرى ذلك مجرى قول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة
اختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول بعضهم وان خالفه غيره فيه
قال لان بعضهم كان يرجع الى قول بعض من غير حجة وهو المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال اما جمعوا

عليه واختلفوا فيه جاز ان يقاس عليه ويتخذ اصلا فجعل اختلافهم كاجماعهم في انه اصل وقد حكى عن الشافعي
قديما انه كان يقول لذلك رتب اقاويل الصحابة فيقدم اقاويل الخلفاء ثم قول اقدمهم في العلم بهذه الوجوه
لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما من قال انه ليس بحجة
فانه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانه قدم القول بالعموم على القول
بقول الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا موجبا
للعلم او يكون قول من دل الدليل على عصمته فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه
وسنبين فيما بعد ان ما ادعوه اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع
ان شاء الله تعالى واما العادات فعلى ضربين ضرب منهما من جملة الافعال فهذا حكمه لا يخص به العموم
بل يجب على المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل العموم ولا يستندوا به على تركها فكيف يخص
بها العموم والضرب الاخر ان يكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في بعض ما يتناوله فهذا حكمه ينبغي
ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما يتعورف ويترك ما كان موضوعا له
لانه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد فيه وقد استوفينا ما يتعلق بذلك فيما مضى فاما اذا روى الراوي
الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما يتناوله فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول
من غيره لمزية المشاهدة عنده لما تعرف المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه كان يحمل
ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ الكلب على الغسل السبع على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار
على ثلث وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال يجب ان ينظر فيه فان كان
الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال ان احد محتملاته حمله عليه
وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه مذهب كثير من اصحابه لانه حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق
على الافتراق بالبدن لان ابن عمر حمله على ذلك وحمله قوله في حديث الربا يدا بيد على ان المراد به ان لا افتراق
الا بعد التقابض من حيث حمله ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه على الرجال
وان كان ابن عباس صرفه اليهم والذي يجب ان يعول عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام
وحمله على بعض ما يتناوله وقال انه علم ذلك من قصد النبي عليه السلام ضرورة وجب حمله على ما ذهب
اليه لان وجوب حسن الظن به في نفس الخبر يوجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد

الرسول صلى

الرسول صلى وان كان ما ذهب اليه انما قاله بضرب من الاستدلال او بخبر آخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان
يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه لانه لا يجوز ان يكون اخطأ في جميع ذلك لشبهة دخلت عليه
ومتى لم يظهر لنا ما حمله عليه وهل فعل ذلك لانه علم ذلك من قصد الرسول ضرورة او لوجه آخر
من الاستدلال وجب التمسك بظاهر الخبر وان جاز ان يكون له لاجله حمله عليه ومتى كان ما رواه
مجملا وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب حمله عليه لان حسن الظن به يوجب ذلك
الا ان يكون قد حصل من الرسول صلى بيان يخالف ذلك فيعتمد عليه ومنهم من قال ان الجميع بمنزلة سواء
في انه يجب التمسك بقول الرسول صلى دون قول الراوي لانه لو عرف قصد الرسول صلى ضرورة لرواه
ولكان لا يعني نفسه بايهام مخالفة النبي فهذا احوط الاقوال   في تخصيص الاجماع وتخصيص قول الرسول صلى
الاجماع لا يخلو من ان يكون على فعل او على قول او على رضا بالشيء فان كان الاجماع فعلا فالتخصيص يسوغ
فيه كما لا يسوغ في افعال النبي صلى وكذلك ان كان رضا بالشيء وان كان اجماعهم على القول فان كان عاما
نظر فيه فان اضطررنا الى قصدهم امتنع اليه التخصيص فيه وان لم نضطر الى قصدهم جاز التخصيص كما
يجوز في عموم الكتاب وان كان ذلك القول نصا فتخصيصه لا يجوز وان كان في حكم العموم من حيث
كان حال غير المنصوص عليه حاله واما قول الرسول صلى اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشياء على
المكلفين ثم وجد فاعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل على خلافه
فيخص به العموم ومنهم من قال انه يخص به العموم لان الظاهر منه ان حاله كحال غيره الا ان يدل دليل على
انه مخصوص به وهذا هو مذهب الشافعي ولذلك خص به نهيه صلى عن استقبال القبلة لغائط او بول
بقعوده على لبنتين مستقبل بيت المقدس والقول الثاني فعله قد علم بالدليل مساواة امته له فيصير بمنزلة
خبر عام في جواز تخصيص القول الاول به والقول الاول يحكى عن بعض اصحاب الشافعي وانه حمل ما روي من
تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم وهو الذي حكاه ابو
عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي صلى من كشف فخذه بحضرة بعض الصحابة وما روي من استقبال
بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص قوله به ودل على ذلك بان قال ان فعله لا يتعداه الا بدليل
ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديه الينا والصحيح هو الاول لان الدلالة قد دلت
على ان حكمنا وحكمه في فعله واحد على ما نبينه فيما بعد فاذا فعل شيئا صار كانه قال انه مباح

وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله لانه وقع هذا الموقع
فصل العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اختلف الفقهاء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره
عليه والى ذلك ذهب طائفة من اصحاب الشافعي وان كان كلام الشافعي محتملا له ولغيره وذهب
الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب
جماعة من اصحاب الشافعي وهو مذهب ابي الحسن وقالوا انه اذا لم يمكن حمله على ظاهره ولم يفد الا اذا
علق به قصر عليه والذي نذهب اليه ان كلام النبي صلعم لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه
او يكون اعم منه فان كان مطابقا له من غير زيادة فلا خلاف انه يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب
حمله على ظاهره ولا يقصر على سببه وهو على ضربين احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي سئل عنه نحو ما روي
عنه صلعم انه سئل عمن ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد به عيبا فقال صلعم الخراج بالضمان وذلك يتناوله
ويتناول كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي حكم اخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه صلعم
انه سئل عن ماء البحر انتوضأ به فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به
وبما يقتضي جواز سائر الاحكام من الشرب وازالة النجاسة وغير ذلك فاما اذا كان الكلام متى لم يتعلق
بالسبب لم يفد وجب تعليقه به على كل حال وذلك نحو ما روي عنه صلعم انه سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا يبس قيل له نعم فقال فلا اذا فاما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو من ان يكون الوقت
وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان قد تقدم منه بيان اخر يمكنه الوصول اليه لان الوقت وقت
الحاجة فلا يسوغ منه عليه السلام ان لا يبين له الجواب عما سئل عنه الا ترى ان المستفتي اذا استفتى عند مسيس
الحاجة اليه لم يسغ له الا ان يفتي فيه والنبي صلعم لذلك اولى واذا لم يكن الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل
من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول الى ذلك وقد تقدم منه عم بيان ذلك
جاز ان لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان وكذلك قال صلعم لعمر لما ساله عن الكلالة فقال يكفيك
اية الصيف وقال له ايضا وقد ساله عن القبلة للصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضرك فقال لا فقال صلعم ففيم فنبهه على الجواب وان كان السائل عاميا يجوز ان يحيله على ما
ظاهره ويكون في حكم المجيب وذلك نحو قوله عم للسائل توضأ كما امرك الله فاحاله على الاية والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عم هو الدلالة على

الحكم

الحكم فيجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان
كان خاصا كما انه يعتبر صفته في كونه امرا او نهيا او اباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله
على عمومه فكذلك اذا خرج عند السبب لان ذلك ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس في
السبب بيانه صلعم لحكم غيره كما لا ينافي بيانه لحكمه فيجب حمله على جميعه ومنها انه لو ابتدا على النبي بحكم الشيء
والسبب حاصل في طي العموم وبما سئل عنه لوجب حمله عليه فكذلك اذا سئل عنه لان قصده صلعم
في الحالين لم يختلف في ان كان مبتديا بالحكم في احدهما ومجيبا في الاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى
في اية اللعان وان خرجت على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته واية القذف وردت
فيمن تكلم في عايشة وحملت على الجميع وكذلك اية الظهار وردت في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر
وهذا بين وانما حملناه على السبب اذا لم يفد بنفسه لان الضرورة اوجبت ذلك فليس يجب حمل ما استقل
من الجواب على ما لا يستقل بنفسه لمفارقته له في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد السبب لم يكن ليتوجه الخطاب
الى وقت حدوثه فلما اخره الى الوقت الحادث علم انه المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح في تاخيره ذلك صح
الى ذلك الوقت ولا يمتنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب ذلك لوجب حمل الكلام على
[illegible] السائل وعلى ذلك الوقت والمكان ولهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم ان من حق
الجواب ان يطابق السؤال وان ذلك يوجب حمل الكلام فقط غلط لان من حق الجواب ان يتضمن بيان
ما سئل عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لان فيه اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره
فقد حصل جوابا له وزاد عليه ولا تمنع هذه الزيادة من كونه جوابا لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه
في الحالين حصل به بيان السؤال وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه
وما خرج منه وهو منه الافعال لا يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد فينبغي ان يراعى
فيه الوجه الذي وقع عليه الفعل فان علم لا يصح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة
فان لم يعلم الوجه الحق بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي عن النبي صلى الله عليه واله قضى
بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل ومن الناس من فرق وقال اذا
روي انه قضى بكذا او كذا لا يصح التعلق به لانه ينبئ عن الفعل واذا روي انه قضى ان كذا او كذا او فيه كذا او كذا
صح التعلق به لانه خبر عنه انه قال ذلك ومن الناس من سوى بين اللفظين وقال لا فرق بينهما في انه

لا يصح التعلق به وقال الاسبع لنريق في القضاء الذي هو الحكم في القضية المقضي فيها هذا القول والاولى عندي
ان يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله صلى الله عليه بالشاهد واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك
اذا روي انه قضى بان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار لانه يسبق الى الفهم انه قال ذلك قولا لا فعلا الا
انه وان كان كذلك لا يعصي صحة التعلق به لانه لا يعلم انه قال في ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي خصوص
ويفيد الحكم في تلك العين واذا كان كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان يحمل على المجمل واذا ثبت انه مجمل
فلا يصح التعلق بما روي انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلنا الا ان يدل دليل على الحاق
غيره به فيحكم به وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فعليه الكفارة
بما روي ان رجلا افطر فامره صلى الله عليه بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم من افطر
واطلق القول فقال عليه السلام فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان يجري مجرى ان يقول
من افطر فعليه الكفارة واذا قال ذلك افاد العموم في كل المفطرين وكذلك لا يصح التعلق بما روي عنه عليه السلام
انه جمع بين الصلوتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل ولمن خالف في ذلك ان يحمله على جمع
مخصوص في بعض الاسفار او الى ان جمع بينهما بعرفة فلا يصح ادعاء العموم فيه فاما اذا روي انه كان يجمع
بين الصلوتين في السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكرار ذلك في حال السفر وان ذلك عادته فاما
من ضعف هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظة كان انه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يفيد
التعلق به بغير صحيح لانه وان افاد الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل مع ذلك الا ترى ان القائل
اذا قال كان فلان القاضي يحكم بالشاهد واليمين لا نفهم من ذلك الا انه كان ذلك عادته في جميع
الاحكام وكذلك اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي يقول بتحريمه لم نفهم من
ذلك الا ان ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال ولا يسبق الى القلب احد انهما قالا ذلك
دفعة واحدة وانها كانت فيما مضى فعلم بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا سئل الرسول عليه السلام
عن امر فاجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على ما بيناه وان كان يفيد الحكم
فيما سئل عنه نظر في ما سئل عنه فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه وان كان
ذلك غير معلوم حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو ان يسئل عليه السلام عن رجل افطر في رمضان
عليه الكفارة اولا ولا يعلم بماذا افطر فاجاب بايجاب الكفارة صار كانه قال كل من افطر

فعليه الكفارة

فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على كل مفطر ومتى كان المعلوم للرسول عليه السلام انه افطر بوجه
واحد وكان سؤاله يخبر عن ذلك لفظا او معنى فجوابه عليه السلام مصروف اليه ولا يتعداه الى غيره
الا بدليل وعلى هذا اذا سئل عليه السلام عمن زنا فامر برجمه كان قوله وان لم يكن عاما في اللفظ فهو
في حكم العموم في انه يقتضي رجم كل زان وقد الحق قوم بهذا الباب اثباته عليه السلام الحكم في عين وتعليله بعلة
يقتضي التعدي الى غيره نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذا وان لم يمكن
ان يدعى فيه العموم فهو في حكمه في ان ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة ان يعلق الحكم باسم
يشمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس من منع ذلك وقال الشيخ ابو عبد الله لو نص على العلة في
بعينه لم يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد بالقياس فاما قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه
ولذلك لو قال حرمت المسكر لانه حلو لم يجب ان نحكم بتحريم كل حلو الا بعد العبادة بالقياس وكذلك
ينبغي ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روي عنه عليه السلام من قوله الزعيم الكفيل غارم فانه عام لان فيه الالف
واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم من جهة الدليل
لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم يكن عاما في اللفظ لانا قد بينا ان ذلك
يفيد الاستغراق وكذلك القول في الاسماء المشتقة التي دخل عليها الالف واللام كنحو قوله والسارق
والسارقة والزانية والزاني كل ذلك يفيد الاستغراق لفظا على ما بيناه ولم يفد ذلك تعليلا على
ما ذهب اليه قوم واذا روي عنه عليه السلام انه سهى فسجد بان علمنا ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك
جاريا مجرى قوله من سهى فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات ويلحق بهذا الباب فحوى
الخطاب ودليل الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك لفظا الا ترى ان قوله تعالى
ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذوهما وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون
القناطير فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه ولذلك اذا قال في سائمة
الغنم زكوة افاد ان المعلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد وجرى ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة
فاما ليس تعليق الحكم بتحليل او تحريم اذا علقنا بالاعيان اقتضيا العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ
فسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله
في ذكر غاية ما يخص العموم اليها يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك بين

الفاظ الجمع وبين لفظ من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه ومن الناس من قال يجوز ان يخص الى ان يبقى ثلثه
ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه نحو اقتلوا المشركين لا يجوز ان يريد اقل من ثلثه وفصل بين ذلك وبين من وما
فاجاز تخصيص لفظ من الى ان يبقى منها واحد والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم
متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله
فيما هو اكثر منه يبين ذلك انه لما جاز ذلك في لفظ من كان يجوز ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء وقد جاز
احدهما المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا
لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثه واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وهو بالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعني سواي الى
فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روي عن عمر
انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف رجل قد انفذت اليك
الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد من انه يسد مسد الالف في الحرب
وهذا واضح

فصل في ذكر ما يخص في الحقيقة وما يخص في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه الادلة
على ثلثه اضرب منها ما هو عام من جهة اللفظ ومنها ما هو من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا ولا معنى
فاما ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي يخص بها العموم وذلك
لا خلاف فيه واما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس والاخر استدلال فاما
القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل واجاز تخصيص العلة جوز تخصيصه
ومن لم يجز تخصيص العلة لم يجز ذلك واما الاستدلال نحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونحو ان ينص
النبي صلعم على حكم على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره حكمه فالتخصيص في جميع ذلك يجوز
في المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا ومثال ذلك استدلالنا بجواز وطء ام الولد على ان الملك
باق واذا كان الملك باقيا وجب ان يتبعه جميع احكامه الا ما خصه الدليل من غير ذلك من المسائل
واما ما لا يدخله التخصيص اصلا لانه ليس بعام لا لفظا ولا معنى فنحو ان ينص ع على عين واحده
او لقيدم على فعل واحد ويخص ذلك العين بذلك فان معنى التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه
عليه السلام ابا برده بجواز الضحيه وما جرى مجراه فاذا ثبت هذه الجمله فمتى ورد عام لفظا جاز

تخصيصه

تخصيصه لفظا بالادله التي قدمناها وما ليس بعام فان كان المحتج به يحتج باللفظ منع من التعلق به وان احتج به في المعنى
جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وان لم يسم ذلك تخصيصا وما كان خاصا بعين واحده لا يتعداه
فالتخصيص في المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جمله كافيه في هذا الباب

فصل في ان الشرط والاستثناء
اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير اذا ورد لفظ عام
وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ على ما تعلق ذلك الشرط به بل الذي ينبغي ان
يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا وذلك يخص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل اول الايه عليه ومثل قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الايه عاما في جميع النساء
وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امره منهن ويصح عفوه دون من لا يصح ذلك منه ولا يجب تخصيص
اول الايه بهن بل كان عاما في سائرهن النساء وكذلك اذا ذكرت جمله عامه وعطف عليها جمله خاصه
لا يجب من ذلك حمل الاوله عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانيه على خصوصها وذلك نحو
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء ثم قال بعد ذلك عاطفا على ذلك وبعولتهن احق
بردهن وذلك يخص الرجعيات ولا يجب من ذلك حمل اول الايه عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن
ممن لا يمكن مراجعتهن ومثل ذلك قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن
ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الايه عليهن ولذلك
نظاير كثيره والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفه او شرط
بشرط وعلم انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفه في جميع ما تناوله اللفظ العام وجب حمل اللفظ
العام عليه اذا كان الشرط او الصفه متعلقين بجميع اللفظ فان كان الشرط او الصفه متعلقين
ببعض ما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه في اول الباب فاما اذا كان
الكلام في جملتين قد عطفت احداهما على الاخرى فينبغي ان ينظر في الجمله الثانيه فلا يخلو ان يكون متناوله لمثل
ما تناولته الجمله الاولى او لا يكون كذلك فان كانت متناوله لمثل ما كان تناولته الاولى فلا يخلو ان
يكون موافقه له او مخالفه فان كانت موافقه له في الحكم فان ذلك يكون تاكيدا ويجب حملها على مثل

ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الثانية متناوله لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها في
الحكم ولا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها وان كانت متناوله لمثل
ما تناولته الاولى وكانت مضادة لها في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى لانه يودي الى التناقض والبداء
وهما منتفيان عنه تعالى فنظير الجملة الاولى المؤكدة لان يقول اقتلوا المشركين ثم يعطف على ذلك فيقول اقتلوا
الكفار ونظير الجملة التي لها لان يقول اقتلوا المشركين وخذوا غنايمهم واسبوا ذراريهم او ما يجري مجرى ذلك
ونظير المضادة نحو ان يقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الكفار فان ذلك ينقض ما اثبته الجملة الاولى وذلك لا يجوز
على الحكيم تعالى واذا كانت الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى او اعم منها فان كانت تتضمن مثل حكم الاولى كانت
تاكيدا او ذكر التفهيم ما ذكر في الجملة الاولى وعلى ذلك يحمل قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
وقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فان في ذلك اما ان يحمل على التاكيد او على التفهيم ساير ما افرد بالذكر وعند
من قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص بعض ص
وعلى هذا حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره فقال ان المتعة تجب لغير المدخول بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال تجب المتعة لكل مطلقة
وسنذكر ما عندنا في دليل الخطاب فيما بعد ان شاء الله تعالى والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب
ان الاية تصير مجملة وتفتقر الى البيان لانه ليس بان يقال العموم في الاولى يمنع من دليل الخطاب في الثانية
باولى من ان يقال دليل الخطاب في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم واذا استوى القولان وجب
ان يتوقف ذلك على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى في الحكم كانت
كاية اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين المتماثلتين في العموم وان كانت ضد الجملة
الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية اخص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في
الجملة الثانية ولو كانت الجملة الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ونظير الاول ان يقول
اقتلوا المشركين ويقول بعده لا تقتلوا اليهود والنصارى فان ذلك يفيد انه اراد بلفظ المشركين ما عدا اليهود
والنصارى والا كانت متضادة متناقضة او بداء وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان يقول اولا لا تقتلوا اليهود والنصارى
ثم يقول بعده اقتلوا المشركين فان ذلك يدل على انه اراد بلفظ المشركين في الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى
ولولا ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لان
لان

ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما ذلك من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها للخطاب على ما تقدم القول فيه فعلى
هذا ينبغي ان يكون التخريج كل ما يرد في هذا الباب في جواز تخصيص الاخبار اعلم انه يجوز الاوامر وفي ذلك الصحيح انه يجوز
تخصيص الاخبار سواء كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر وفي الفقهاء من قال لا يجوز ذلك
لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين على المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو ما دل
على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع في الاوامر لانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له
كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد بعض ما تناوله في الامر سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو الاخبار
المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك ايات الوعد عند بعضهم وقوله تعالى والله على كل شيء قدير وعلمنا انه
لا يقدر على ذات نفسه ولا على مقدورات غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما اوتيت اشياء
كثيرة وذلك اكثر من ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر فلا فرق بين ان يامر بالشيء وبين ان يعلم وجوبه
وبين ان يخبر بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه امتنع من دخول
بيت فيه كلب وقيل له الا تدخل بيتا فيه سنور فقال انها ليست نجسة وانها من الطوافين عليكم والطوافات لكذا ده
واما حملهم ذلك على النسخ فالصحيح ان النسخ لا يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين في باب الناسخ والمنسوخ
فبطل بذلك تعلقهم به في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد
عام يتناول اثبات حكم وورد عام خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما
فان كان احدهما سابقا للاخر كان المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا وسواء كان المتقدم عاما او الخاص
الذي بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد
وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد ما عدا ما تقدم
من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم تاريخهما فالصحيح انه ينبغي ان يبنى العام على الخاص ويجمع
بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة ومن الناس من قال اذا عدم
التاريخ قالوا اوجب ان يرجع في ذلك الاخذ باحدهما الى دليل ويجريا مجرى عامين تعارضا وهو مذهب
عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول انه من حق من ثبتت حكمته ان لا يلغي
كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك فمتى اوجبنا استعمال العام لادى الى الغاء الخاص
ومتى استعملنا الخاص لم يوجب اطراح العام بل يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بناؤه الحكم

بنا العام على الخاص ونظير ذلك ما روي عنه عليه السلام انه قال فيما سقت السماء العشر وكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس فيما دون خمسة اوسق من الورق صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن خمسة اوسق ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول فلو عملنا بموجب الخبر الاول لاحتجنا الى اسقاط الخبر الاخير ومتى استعملنا الخبر الاخير امكننا استعمال الاول على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما يتناوله الخاص قد يتناوله العام وانما اراد عليه العام بشيئا ولا شيئا او لم يتناوله الخاص فكان الزايد على ذلك في حكم خبر اخر وما يتناوله العام مما يخالف عارضه الخبر الخاص في حكم خبر اخر فوجب ان يتعارض في ذلك بما يتناوله الخاص ونقف العمل على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال الخبرين مع صحة حمله على وجه يمكن ان يكون ليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على وجه فاما قولهم ان ما يتناوله العام في حكم الخبرين بناء ان احدهما يتناول ما يتناوله الخبر الخاص والاخر يتناول ما زاد على ذلك وانه ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما ليس بصحيح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى ان المراد به بعضه ما لا يصح فيه اذا كانا خبرين لانه اذا كانا خبرين لا ينفي قيل ان المراد ما يتناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال ما يتناوله الخبر الاخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين اللذين بينا ولان ما يتناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ للاخر وقد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء الخاص على العام لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه ويدل على ذلك ايضا انه على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس اخراج بعض ما يتناوله العام عن عمومه وجب ان يحكم بتخصيص العموم فالخبر الخاص اذا اوجب اخراج بعض ما يتناوله العام بذلك اولى لان السنة اقوى من القياس عنده ويدل على ذلك ايضا ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد بالعام ما عدا ما يتناوله الخاص لان ذلك دليل التخصيص فاذا وردا مفترقين ولا دليل يدل على تقدم احدهما وتاخر الاخر كانا في حكم ما وردا في وقت واحد ويجري مجرى الغرقى فانه وان جاز تقدم احدهم على الاخر في عدم التاريخ في ذلك حكم بانهم كانوا ماتوا في حالة واحدة على مذهب الخصم واستدل بعض من نصر ما اخترناه بان قال ما يتناوله الخاص مقطوع به وما يتناوله العام مشكوك فيه فلم يجز ان يترك اليقين للشك وهذا انما يمكن ان يعتمده من يقول ليس للعموم صيغة يفيد الاستغراق واما على ما ثبت عليه من ان له صيغة تفيد ذلك فلا يمكن ذلك لان ما يتناوله العام عندنا مقطوع به مثل ما يتناوله

الخاص

الخاص فلا فرق بينهما على حال وقد استدل بوجوه اخر ضعيفة وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف لذلك فانما عول في ذلك على ان قال ليس ما تضمنه العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما تضمن ما تضمنه الخاص والاخر تضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص معارضا له وقد اوردنا في دليلنا ما هو جواب عنه فاغنى عن الاعادة وقد تعلق كل من يقول بالوقف في العام والخاص ان احدهما على الاخر او حكم فيهما بالتعارض لا يمكن ان يعول عليه لان لمخالفه ان يقول انما حكمت بذلك لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به ويمنع ان يكون المعتمد ما قد بيناه من الادلة وفيه كفاية ان شاء الله فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما من حكيم على وجه ولا يصح على اخر فما يصح وقوعه منه في وجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما على وجه التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان عليه من حكيم ومتى خلا من ذلك بان تقدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما لتضادهما علم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ان يريد الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما اذا عارض كل من العمومين صاحبه من وجه ولا يعارضه نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين والاخر يقتضي حظره ويصح ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع في العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الاولى وروي عن عثمان انه وقف في ذلك وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما فاما اذا كان طريق اثباتهما الاحاد فانه يرجع في العمل باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح احد الخبرين على الاخر مما يرجع الى اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهى عن الصلوة في الاوقات المخصوصة وكذلك روي عنه عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكان ذلك عاما في الرجال والنساء والصبيان ثم نهى

عن قتل النساء والولدان والطريقة في الكلام على ذلك ما قدمناه من الوقف والرجوع في العمل بأحدهما
إلى دليل ومن الناس من يرجح العمل بهذين الخبرين دون الآخر بأنه خرج على سبب فإذا عارضه الآخر
وجب أن يقصر ذلك على سببه ولا يتعدى ذلك لأن الآخر يمنع منه ولنا في غير هذه المسئلة نظر وليس في ذلك
بمانع لما قلناه لأن هذا مثال ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا

في ذكر حقيقة البيان والمجمل وماهية النص وغير ذلك البيان عبارة عن الأدلة التي تتبين بها الأحكام
وعليه يدل كلام أبي هاشم وإليه ذهب أكثر المتكلمين وأكثر الفقهاء ويعبر عنه بأنه هداية ودلالة وبأنه
بيان وكل ذلك يراد به معنى واحد وذهب أبو عبد الله البصري إلى أن البيان هو العلم الحادث الذي
به يتبين الشيء ومن الناس من جعل البيان هو الأدلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الأدلة وذهب
الصيرفي إلى أن البيان هو ما أخرج الشيء عن حد الإشكال إلى التجلي وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان
مجتمعة الأصول متشعبة الفروع وأقل ما فيه أنه بيان لمن أنزل القرآن بلسانه وقال من فسر كلامه رضي الله عنه
إن معنى هذا الكلام كأنه أراد ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل بها القرآن إلا أن البعض فيه ذكر أقسام ذلك
ولذلك قيل إنه متشعب ثم قال إن أقل ما فيه أنه ما يتبين من نزل القرآن بلسانه المراد ويتبين من ذلك
أن ما فيه ما يكون من باب الدلالة على المراد أقوى وأظهر من بعض وإن كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال
هذا أقرب ما يحمل عليه كلامه والذي يدل على ما ذهبنا إليه من أنه عبارة عن الدلالة على اختلاف أقسامها
أن بالأدلة يتوصل إلى معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح أن يتبين به ما هو بيان له ولأجل ذلك نقول
قد بين الله تعالى الأحكام والمراد بذلك أنه دل عليها بأن نصب عليها الأدلة وكان ذلك في حكم
المظهر لها وكأنها لما قد ظهر بأن فكذلك يقال للمدلول عليه قد بان ويوصف الدال بأنه بين وعلم صحة
تصرفها في جميع هذه المواضع أن المراد به ما قلناه ويتجاوزون ذلك إلى أن قالوا في الأمارات التي
يحصل عندها الظن إنها بيان كما قالوا فيها إنها أدلة على ضرب من المجاز فإن قيل ما أنكرتم أن يكون البيان
عبارة عن العلم الحادث الذي يتبين به الحكم دون الأدلة التي لا يتبين بها الحكم ولأجل ذلك لا يوصف
تعالى بأنه متبين لما لم يكن له علم حادث ولا يوصف الواحد منا فيما يعلمه ضرورة أنه متبين له لما لم يكن
علمه حادثا وإنما يوصف بما يجده من العلوم التي تحدث حالا بعد حال قيل له لا يجوز أن يكون البيان عبارة
عن العلم لأنه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما أن الدال يكون من فعل الدلالة

وفي

ونحن نعلم أنما وصف الله تعالى بأنه قد بين لنا الأحكام فهو مبين كما يقول إنه دلنا فهو دال ويسمى الرسول عليه السلام
أيضا بذلك قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فجعله عليه السلام المبين لنا الأحكام وعلى ما قاله
السائل كان يجب أن نكون نحن المبينين لنا العلوم نجدونه فينا من فعلنا وذلك لا يقوله أحد فعلم
بذلك أن الأولى ما قلناه وأما التبيين فلا يقع إلا بالعلم على ما ذكره السائل ولأجل ذلك لم يصف الله تعالى
بأنه متبين وإن كان من الناس من ارتكب ذلك ولم يسلم أن التبيين لا يقع إلا بالعلم الحادث وحد العالم بأنه متبين
للشيء على ما هو به وأجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والأولى ما قلناه ولا ينتقض ذلك بما ذكرناه من
أن البيان عبارة عن الأدلة لأنا جعلنا ذلك عبارة عنها وما أوردناه سؤالا هو شبهة أبي عبد الله
من أن البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فأما من حد البيان بأنه ما أخرج الشيء من حد الإشكال
إلى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي أشكل منه وينبغي أن يحد الشيء بما هو أظهر منه على أن ما ذكره
إنما هو بعض البيان لأن البيان قد يكون مبتدأ وإن لم يتقدمه هناك مشكل يخرجه إلى التجلي
فعلم بذلك أن الأولى ما اخترناه وهذه المسئلة الكلام فيها كلام في العبارة فلا معنى للإطالة فيه
فأما المجمل فيستعمل تارة على ضربين أحدهما ما يتناول جملة من الأشياء وذلك مثل العموم وألفاظ
الجموع وما أشبهها ويسمى ذلك مجملا لأنه يتناول الجملة من المسميات والضرب الآخر هو ما أنبأ
عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن أن يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله تعالى خذ من أموالهم
صدقة وفي أموالهم حق معلوم وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وما أشبه ذلك مما سنبينه
فيما بعد وأما النص فهو كل خطاب يمكن أن يعرف المراد به وحد الشافعي النص بأنه كل خطاب
علم ما أريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره وكان يسمي المجمل نصا وإلى ذلك ذهب
أبو عبد الله البصري والذي يدل على صحة ما اخترناه أن النص إنما سمي نصا لأنه يظهر المراد ويكشف
عن الغرض تشبيها بالنص المأخوذ من الرفع كقولهم منصة العروس إذا أظهرت وكما روي عن النبي عليه السلام
أنه كان حين أفاض من عرفات إلى جمع سار على هينته فإذا وجد فجوة نص يعني أسرع فيه الغاية
فعلم بذلك صحة ما قلناه وأما المفسر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع في الأصل لما له تفسير
يعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد بنفسه بمنزلته يسمى مفسرا وأما المحكم فهو ما لا يحتمل إلا الوجه الواحد
الذي أريد به ووصف محكما لأنه قد أحكم في باب الإبانة عن المراد وأما المتشابه فهو ما احتمل وجهين

بلغ

القران

فصاعدا فاما وصف القرآن بانه متشابه كله في قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فالمراد به انه
متماثل في باب الدلالة والهداية والاعجاز وقد وصفه الله تعالى بانه محكم بقوله الر كتاب احكمت آياته
والمعنى بذلك انه احكم على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل به الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه
على المحكم ويحصل المحكم اصلا له وقد وصف الله تعالى القرآن بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي
انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه
واما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع فمن حيث ظهر مراده وصف هو بانه ظاهر وقد بينا فيما تقدم معنى
العام والخاص والامر والنهي بما يغني عن الاعادة ان شاء الله تعالى

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان

وما لا يحتاج الخطاب على ضربين احدهما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر آخر
والآخر لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما ما يستقل بنفسه فعلى
اربعة اقسام احدها ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان صريحا فيه سواء كان عاما او خاصا او امرا او
نهيا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد بظاهرها فمتى خاطب الحكيم بها واراد ذلك امكن ان يعلم
مراده بها ونظير ذلك قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله
والله بكل شيء عليم وغير ذلك وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تعالى ولا تقل
لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا
لانه يقتضي بفحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه ومن الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس وزعم ان جميع ذلك
يفهم بضرب من الاعتبار وذلك غلط لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص
لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فهو اذا كالاول الذي يكشف عما قلناه انه لو قال ولا تقل
لهما اف واضربهما واقتلهما او اصفعهما لعد ذلك متناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك
حبة ثم قال لكني اعطيك الف درهم واخلع عليك كان ذلك منه مناقضة ولو ان قائلا قال فلان
يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة لجميع ذلك صح ما قلناه الا انه ربما فعلم
كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو منه انه ليس منه ولاجل ذلك مثال المرض
اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقالوا انه يعقل منه فافطر
فعدة من ايام اخر وهذا ليس بصحيح لان عندنا ان وجوب القضاء في هذه الآية يتعلق بنفس السفر

والمرض

والمرض المخصوصين وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال من الفقهاء ان وجوب
القضاء في هذا الموضع يتعلق بالافطار فالمحققون منهم قالوا ان ذلك طريقه الدليل وليس ذلك من باب
فحوى الخطاب وفي ثالثها ما نعلم بالتعليق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ان ما عداه بخلافه على ما يدل عليه وان كان
فيه خلاف وفي الجملة ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما يدل فايدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله
وهو ضروب عندهم منها ما يدل على تعليله كقوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات
لان اللفظ لا ينبئ عما عدا الهر والعقل لذلك لا بفحواه ولا بدليله وانما ذلك لتعلق الحكم بالتعليل ومنها قوله
والسارق والسارقة والزانية والزاني لانه لما افاد الزجر بالآيتين افاد ان القطع يتعلق بالسرقة
والجلد بالزنا فيعلم ذلك في جميع السراق والزناة وهذا عند من قال ان الالف واللام للاستغراق فان
فاما من قال بذلك فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها ما قد بيناه من ان الامر بالشيء
يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فايدة القول يدل على ذلك وقد تكلمنا على ما عندنا في جميع هذه الاقسام بما اغنى عن
الاعادة فاما ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد ويحتاج الى ما يقترن به من البيان فعلى ضربين احدهما يحتاج
الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مرادا ولا يحتاج الى بيان ما اريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك
نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة ما خرج منه الى دليل لا فيما اريد به لان ما اريد
علم ذلك من اللفظ المتناول له ويحتاج الى ان يعلم ما لم يرد منه وذلك نحو قوله والسارق والسارقة
والزانية والزاني واقتلوا المشركين وانه لما علمنا ان في السراق من لا يجب قطعه مثل ان يكون سارقا
من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم يكن عاقلا او كان هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط للاعتبار
في ذلك احتيج الى بيان من لا قطع لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت فيه الصفات
التي ذكرناها ومن لم يحصل فاذا دل الدليل على ان من لم تحصل هذه الصفات فيه لا يجب قطعه اخرج من ذلك
وقطع الباقون بظاهر الآية وكذلك القول في آية الزنا والشرك فالحق طائفة واحدة من الناس من الحق
هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا في ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى والضرب الثاني هو ما يحتاج الى البيان في معرفة ما اريد به وهو على ضروب منها
ما وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك نحو قوله حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون وقوله وفي اموالهم حق معلوم وقوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله ولا تقتلوا النفس التي

حرم الله الا بالحق ونحو قول النبي صلى الله عليه وآله عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وغير ذلك من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة
محتملا لمعان نحو قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا لان ذلك يحتمل وكذلك قوله تعالى يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها الاسماء الشرعية لانها اجمع يحتاج الى بيان ما اريد
به نحو قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لانا قد علمنا بالدليل انه اراد غير ما وضعت هذه الالفاظ في اللغة
له الا ان ذلك على ضربين احدهما ما يراد به ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو الصلوة والزكوة والثاني ما اريد
به بعض ما وضع له في اللغة لكنه جعل اسما في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص او يبلغ حدا مخصوصا كانه
مستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام والوضوء وغير ذلك ومنها ما وضع في اللغة ليبنى عن المراد لكنه قد علم
انه لم يرد به بعض ما يتناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد لانه لا شيء يشار اليه مما يتناوله
الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك نحو قوله واوتيت من كل شيء بانه لما علمنا انها لم تؤت اشياء
كثيرة على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير
وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه ما ليس ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى بيان
او يراد بالامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به
فاما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما نقول في ساير الفاظ العموم الذي يخص بعضها ومنها ما وضع
في اللغة ليدل على المراد بظاهره الا انه اذا تعقبه شرط او استثناء مجمل يرجع اليه صار ما تقدمه مجملا
وذلك نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال بعده
محصنين غير مسافحين وكان ذلك مجملا افتقرت الآية الى بيان وصارت مجملة ومثل ذلك قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لان ما يتلى لما كان مجملا فالاول بمنزلته ومنها لفظ العام اذا ورد وافتقر
حكما والمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء آخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال
العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه جملة مقنعة في ذكر ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج
لان شرح ذلك طويل فاما الذي لاجله قلنا ان ما يمكن ان نعلم المراد به بظاهره لا يحتاج الى بيان فهو انه لو احتاج
الى بيان لكان يحتاج اليه فيما يقوم مقامه ويسد مسده فاذا كان هو مع انه قام مقامه لا يتبين به
المراد فكذلك بيانه وفي ذلك اخراج بيانه ايضا من ان يستقل بنفسه وايجاب حاجته الى بيان آخر وذلك
يوجب اثبات ما لا يتناهى من البيان مع ذلك وانما قلنا ان القسم الاخير يحتاج الى بيان لانه لا يمكن

معرفة

معرفة المراد به فكان في ذلك في حكم كل ما لم يعرف حاله من الحاجة الى بيانه ليبين به المراد وذلك ظاهر
في ذكر الوجوه التي يحتاج الاشياء فيها الى البيان وما يقع به البيان اذا كان البيان عبارة
عن الدلالة على ما قد بينا القول فيه فكل وجه لا يعلم كون الشيء عليه ضرورة فانه يحتاج الى بيان لكان
ذلك يحتاج الى دلالة وسواء كان عقليا او شرعيا فاما ما علم كون الشيء عليه ضرورة فانه يستغني
لحصول العلم عن بيان ثان فاذا ثبتت هذه الجملة فالعقليات كل ما لا يعلم منها ضرورة او ما يجري مجرى الضرورة
فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها يحتاج الى بيان كما يحتاج الى دلالة هذا
اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب في الفرق بين ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج فقد
فانه موقوف على الشرع لا بالعلم البديهي والنظر
قدمنا القول فيه في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى بيان على وجوه منها ما يحتاج في تخصيصه اذا كان
عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص به الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان النسخ اذا
كان مما ينسخ فانه اذا قيل افعلوا كذا الى وقت كذا ما لم ينسخ عنكم فان وقت النسخ يحتاج الى بيان
ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه وشروطه اذا كانت له صفات وشروط كما قلناه في الاسماء
الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرها وقد يحتاج الفعل ايضا الى بيان كما يحتاج القول لانه لم يكن يبين
بنفسه عن المراد على ما سنبينه ان شاء الله تعالى فاما ما به يتبين الشيء فاشياء منها الكتاب وذلك نحو ما كتب
النبي عليه السلام الى عماله والاحكام منها الاسم ولم يعد ما من كتب الصدقات والديات وغيرها من الاحكام
ومنها القول والكلام وقد بين النبي صلى الله عليه وآله اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك عن النبي صلى الله عليه وآله انه صلى وحج
وتوضأ وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال خذوا عني مناسككم وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلوة الا به فاحال في جميع ذلك الى افعاله عليه السلام ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي صلى الله عليه وآله الشهر
باصابعه فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا باصابعه العشرة كلها واراد ان الشهر يكون ثلثين يوما
ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالث فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما
والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكاما كثيرة بالتنبيه على طريق القياس على
ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل فاما بيان الله تعالى فقد يكون بالكتاب بالقول لانه تعالى كتب
في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين الخطاب وما انزل على النبي عليه السلام من القرآن لنا المراد
وبين ايضا بان دلنا على التاسي بالنبي عليه السلام بفعله واما الاشارة فلا يجوز عليه تعالى لانها لا تكون

الا بالآيات والله تعالى لم يبين الآية الا انه من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي عليه السلام وقد بين صلى الله عليه وسلم
بالاشارة جاز ان تضاف ذلك الى الله تعالى كان افعال الجوارح لا يجوز النص عليه وقد اضفنا ما بينه عليه السلام
بافعاله من حيث وجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه من
وجوب او ندب او اباحة ونعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان لنعلم به الوجه الذي
وقع عليه لان في ذلك قد حصل العلم والضرب الآخر ان نعلم مجرد الفعل ولا نعلم الوجه الذي وقع عليه ويجوز فيه وقوعه
واجبا وندبا ومباحا على حد واحد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان ليصح نعلم به الوجه الذي يقع عليه ويجري الفعل
في هذا الباب مجرى القول لان القول لما انقسم الى قسمين قسم ابان عن المراد بظاهره وصريحه استغنى بذلك
عن بيان المراد والقسم الآخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتيج في العلم بتعيينه الى بيان فساوى القول
الفعل من هذا الوجه على ما بيناه ومتى ذهب الى ان الافعال كلها لا بد من ان يعرف المراد ويعرف
على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان يكون حالها ما وصفناه كما ان الاقوال كلها قد علم انه
يحتاج في معرفة ما وضعت له وان الحكيم مريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت القسمين اللذين
ذكرناهما فكذلك القول على ما بيناه واذا ثبت ذلك كان في افعال النبي ما ينبئ بظاهره عن الوجه
الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم فيستغني السمعي ذلك عن البيان وما كان فيه من افعاله
لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه عليه السلام
صلى صلوة باذان واقامة جماعة علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلوة واجبة دون كونها
نفلا فما يجري هذا المجرى مما وضع في الشرع لشيء مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه فانه لا يحتاج الى بيان
ومثل ذلك ايضا اذا شوهد النبي صلى الله عليه وسلم فعل فعلا في الصلوة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك
الفعل من الصلوة ولذلك قلنا انه عليه السلام لما شوهد ركع ركوعين واكثر من ذلك في ركعة واحدة
في صلوة الكسوف علم ان ذلك من حكم تلك الصلوة ونظائر ذلك كثيرة واما ما يقع من افعاله عليه السلام على وجه
الاحتمال ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه فيجوز ان يريد عليه السلام الصلوة منفردا او خلفه فانه يجوز ان يكون تلك
الصلوة واجبة ويجوز ان تكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذلك اذا قيل انه توضأ
ومسح على راسه احتمل ان ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه مسح

راسه ببقية

راسه ببقية النداوة على ما نذهب اليه او بماء جديد على ما يذهب اليه المخالف كان في ذلك بيان ما له فيه ان يجري
ما يرد من الافعال على القسمين اللذين ذكرناهما فليس يخرج عنهما شيء من الافعال فصل في ان تخصيص العموم
لا يمنع من التعلق بظاهره اختلف العلماء في العموم اذا خص فذهب عيسى بن ابان الى انه متى دخله التخصيص صار
مجملا واحتاج الى بيان ولا يصح التعلق بظاهره وذهب الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه
يصح التعلق به وان خص على كل حال وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او بكلام متصل صح
التعلق به واذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد الجبار بن احمد عن ابي عبد الله البصري انه قال يحتاج الى ان ينظر في
ذلك فان كان الحكم الذي تناوله العموم يحتاج الى شروط واوصاف لا ينبئ اللفظ عنها جرى في الحاجة
الى بيان مجرى قول الله تعالى اقيموا الصلوة لانه شاركه في ان المراد لا يمكن معرفته بظاهره ويقول ان آية
السرقة وان كانت جارية على موضوع اللغة فقد شاركت قوله تعالى اقيموا الصلوة في ان المراد بها لا
يصح ان يعلم بظاهره قال ولا فصل بين ان لا يعلم ما لا يصح قطع السارق الا به من الاوصاف بالظاهر وبين
ان لا يعلم الصلوة بالظاهر لان الجهل بما لا يتم الحكم الا به كالجهل بعين الحكم فالحاجة الى العلم باحدهما كالحاجة
الى العلم بالآخر ويقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط ووصف فيما عدا ما خص منه جرى في صحة التعلق
به مجرى العموم اذا اتصل به الاستثناء قال والظاهر من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق بعموم قوله السارق
والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان التخصيص وان احوج الى شروط لا ينبئ الظاهر عنها انه لا يمنع من التعلق
بالظاهر وعلى ذلك بنينا الكلام في الوعيد لانها مستدلة به وان كان المعاصي التي تعلق بها الوعيد يحتاج الى
شروط عند هما من الالفاظ بعينها حكيتها عنه على ما ذكره في كتابه العمد والذي اذهب اليه ان العموم اذا
خص صح التعلق بظاهره سواء خص بالاستثناء او بكلام متصل او منفصل او دليل وعلى كل حال الا انه يحتاج
ان ينظر في الالفاظ العموم التي تعلق الحكم بها وان كانت متى استعملناها على ظاهرها وعمومها لعدنا الحكم فيما
اريد منا وفيما لم يرد يحتاج ان يبين لنا ما لم يرد منا لنخصه من جملة ما شاكله اللفظ واما ما اريد منا فقد علمنا
بالظاهر وذلك كقوله والسارق والسارقة واقتلوا المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر
ذلك لقطعنا من يستحق القطع اذا كان سارقا لكنه لما كان في جملة السراق من لا يجب قطعه وهو من لا يكون
عاقلا او يسرق من غير حرز او سرق ما دون النصاب او كان هناك شبهة وغير ذلك من الصفات والشروط
المراعاة في ذلك احتاج الى ان يبين لنا من لا يجب قطعه فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله علمنا

انه يسمى القطع وكذلك قوله اقتلوا المشركين وما جرى مجراه وان كانت الفاظ العموم متى خلينا وظاهرها لم يمكننا
ان نستعملها فيما اريد منها على وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا وذلك نحو قوله اقيموا
الصلوة لانا لو خلينا وظاهر الآية لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه يوقف ذلك على البيان
والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد وكان الحكم متعلقا باسم معقول في اللغة وجب حمله عليه
ولا ينتظر به امر اخر الا ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في اللغة ولولا ذلك لما صح التعلق بشيء من الخطاب
لانه يجوز ان يراد بكل خطاب غير ما وضع له ولا مخلص من ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع لتبين
وذلك بعينه موجود في الفاظ العموم ولا يلزمنا مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا انه لم يرد
بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على البيان والذي يبين ايضا ما ذكرناه ان ما خص بالاستثناء
انما يصح التعلق بما قد منناه من ان ما عدا الاستثناء يمكن ان يعلم به وان كان الاستثناء قد صيره مجازا
على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك في كل عموم خص بدليل وان كان منفصلا ويدل على ذلك ايضا
انه لو كان من شروط صحة التعلق بالفاظ العموم ان لا يكون قد خصت وان لا يحتاج في معرفة اوصاف
لا ينبئ الظاهر عنها ادى الى ان لا يصح التعلق بشيء من الفاظ العموم لانه ليس ههنا شيء من الفاظ العموم الا وهو
اما مخصوص واما ان يحتاج الى اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وذلك يؤدي الى بطلان التعلقات الصحابة
ومن بعدهم به الا ترى ان امير المؤمنين عليه السلام تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين
المملوكتين وكذلك تعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ثم قال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وكذلك حكي عن
عثمان وتعلق ابن عباس بقوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة حتى رد خبر ابن الزبير
لاجله وقال ان قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وان كان جميع ذلك
يحتاج الى بيان او صفات لا ينبئ الظاهر عنها وقد حصل مجازا بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان صحة
التعلق بالفاظ العموم صحيح وان كان مخصوصا فاما من نصر خلاف ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن
ابي عبد الله البصري انه ربما جمع بين قوله والسارق والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقول النبي صلى الله عليه وآله
الجار احق بصقبه وفيما سقت السماء العشر في امتناع التعلق بظاهرها مرة وربما فرق بينهما اخرى ويقول
عند الفصل بينهما ان العشر يتعلق بما سقته السماء والذي يحتاج الى بيانه صفة الارض لا صفته وهو كالحاجة
الى بيان صفة الخاطب في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة فالحاجة انما هي

الى بيان صفة التي يتعلق القطع بها من اعتبار القدر وغير ذلك ولذلك امتنع التعلق بالظاهر ولقول ان الصفة
المتعلق بها في الشرك يرجع اسقاطها لا في اثبات قتله والصفة المتعلق بها في السارق في اثبات قطعه
ولذلك افترقا وربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان الواجب ان لا يعترض على الاصول
بالفروع بل يجب بناؤها عليه وبهذه الفاظه بعينها ذكرناها وقد قلنا في هذه الامثلة ما عندنا وقلنا
ان قوله والسارق والسارقة وقوله اقتلوا المشركين ان القطع يتعلق بنفس السرقة وانما يحتاج الى
بيان مراعاة الصفات والشروط فيما لا يجب ذلك وجرى ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين في ان القتل
يتعلق بالشرك وانما يحتاج الى ان يبين صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب وغيرهم من النساء والصبيان
واما قوله الجار احق بصقبه فالاولى فيه ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء الا ما يخرجه الدليل وذلك يجري
مجرى الفاظ العموم وكذلك قوله فيما سقت السماء العشر عام في جميع ذلك فان دل الدليل على
وجوب اعتبار صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه وبقينا الباقي على عمومه وكل ما يرد من هذه الامثلة
يجري هذا المجرى فالطريقة واحدة في الكلام عليه   فصل في ذكر وقوع البيان من الافعال ذهب
الفقهاء باسرهم والمتكلمون الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال بعض المتاخرين ان
البيان لا يقع بالفعل والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به
التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله
عليكم ثم يبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في ان يقع في الحالين التبيين على حد واحد
ولو قيل ان التبيين يقع بالفعل اكد مما يقع بالقول لكان ذلك سائغا ولاجل ذلك رجعت الصحابة
في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي عليه السلام في ذلك ومنع وقوع البيان بالافعال كان يجب ان لا فرق بين
قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال وفي ذلك خروج عن الاجماع فان قال ان من حق
البيان للكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به ولا يصح في الفعل مع القول فكيف ان
يكون بيانا له قيل له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون متصلا بالكلام على كل حال بل يجوز عندنا ان يتاخر
البيان عن حال الخطاب اذا لم يكن الوقت وقت الحاجة على ما نبينه على ان هذا يصح ان يتاخر البيان ويقع
بالفعل ثم لو فرضنا ان الوقت وقت الحاجة فذلك ايضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى
انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا زالت الشمس صلوة اوجبها الله عليكم فاذا زالت الشمس بينتها

كيفيتهما وصفتهما وبين لنا ان يقوم عند الزوال فيصلي صلوة فانا نعلم به ان تلك الصلوة نفعله كما نعلم
بقوله الذي بينها به وليس يلزم من حيث كان الفعل لا يقع الا في زمان ممتد ان يمنع ذلك من وقوع البيان
به كما لا يمنع ذلك في القول الذي لا يمتد الزمان فيه من وجيز الكلام فليس امتداد احدهما الا كامتداد الآخر
وان كان احدهما اكثر والآخر اقل فان قيل كيف يعلم تعلق الفعل بالمبين حتى نعلم انه بيان له مع تجويز ان
يكون ذلك الفعل وقع ابتداء لا بيانا لما تقدم وفي ذلك بطلان التبيين به قيل له اذا خاطب
بالمجمل ولم يبين الوقت وقت الحاجة جاز ان يقول اني ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء
وقت الحاجة فعل فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم ان الخطاب به المراد ونعلم انه متعلق به لانا لو لم
نكن متعلقا به لكان قد اخلى خطابه من بيان مع الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق
بين ان يقول صلوا صلوة الساعة ثم يتبعها بالقول وبين ان يقوم فيصلي عقيب هذا القول صلوة
فانا نعلم ان تلك الصلوة بيانا لما تقدم القول فيه ولا فرق بين الموضعين فان قيل اذا قلتم انه
لا يمتنع ان يقول لنا اذا خاطبتكم بالخطاب المجمل وفعلت بعده فعلا فاعلموا انه بيان له فقد عدتم الى
ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل له ليس الامر على ذلك بل البيان لا يقع الا بالفعل في الموضع
الذي ذكروه وانما نعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما بيان صفته فانه يحصل بالفعل دون القول
على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجماعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة
والحج والطهارة الى افعال النبي صلى الله عليه وآله ويبنوا بذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على
الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه ويدل ايضا
على ذلك ما روي عن النبي عم انه قال لاصحابه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فاحالهم في
بيان ذلك على افعاله فلولا ان البيان واقع بها والا لم يحسن ان يحيلهم عليها وقد يبين الفعل بالفعل
كما يبين به القول نحو ان يقنت النبي عليه السلام في الفجر وغيره من الصلوة ثم نراه يترك في تلك الصلوة
فيعلم بذلك انه لم يكن واجبا لانه لو كان واجبا لما تركه على حال ونحو جلسته الى الركعة الثانية تارة
وتركه لها اخرى فان ذلك يدل على انها لم يكن واجبة وقد يدل تركه للشيء على حالة اخرى نحو ان يترك
الصلوة في وقت مخصوص فان ذلك يدل على انها ليست واجبة فان كان قد تقدم دليل
يدل على وجوبها في ذلك الوقت فان تركه لها في ذلك الوقت قد نسخت او خصت من حدث

حادثة

حادثة ولم يبين الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم العقل لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه
او نبه عليه واذا ترك النكير على من اقدم بحضرته على فعل ولم اقدم منه بيانا لقبحه دل على انه ليس
بقبيح وعلى هذه الوجوه يصير افعاله عليه السلام لا باعيانها السبيل ومتى حصل قول وفعل يمكن ان يكون
كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه انما يلجأ الى الفعل وجعله بيانا للمجمل عند الضرورة
فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك والبيان من حقه ان يكون في حكم المبين
فان كان المبين واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا
ولا اصل في ذلك تقول ان افعاله عم اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا
لجملة مندوب اليها كانت كذلك والمجمل على ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه
يجب ان يكون بيانه في حكمه في الظهور وذلك مثل الصلوة وما اشبهها ومنها ما يختص بفرض الائمة
فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون
لهم طريق الى معرفته وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما
وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بينا القول فيه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار
التي ينقلها الطائفة المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام
الوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم واصولهم ومن قال
من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع به البيان اصلا وهذا خلاف
ما عليه عمل الطائفة على ما بيناه وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله   وما الحق بالمجمل وليس منه
وما اخرج منه وهو داخل فيه ذهب ابو عبد الله البصري وحكاه ابو الحسن الكرخي الى ان قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الآية وقوله حرمت الميتة وما اشبههما من الآيات التي علق التحريم فيها بالاعيان
مجمل وذهب ابو هاشم وابو علي الى ان ذلك مفهوم من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم يذكر
ان ذلك مجاز والصحيح هو القول الاخير وشبهة من ذهب الى القول الاول هي ان قال ان ما تعلق
التحريم به من الافعال في الاعيان اذا لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره لان ذلك يكون مجازا
وجرى مجرى قوله واسئل القرية واراد اهلها وهذا الذي ذكروه غير صحيح ولا شبهة فيه وذلك ان التحليل
والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان من حيث كانت موجودة كائنة لا يصح وقوعها ولا في

فيصح أن يتعبد بها فأما ما ينصرف إلى الفعل الذي يصح أن يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الأعيان
ويراد به الأفعال فيها وقد بينا فيما مضى أن الاسم إذا انتقل عن أصل الوضع إلى عرف الشرع وجب
حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لأن ذلك صار حقيقة ألا ترى أنه إذا قال حرمت عليكم أمهاتكم لا يسبق إلى
فهم أحد تحريم الذوات وإنما يفهم من ذلك تحريم الوطء والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع
أن يكون لفظ الغائط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك إلى أن قول القائل أتيت الغائط لا يفيد
الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك وإذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم إذا علق بالعين فهم منه
تحريم الفعل فيها صار يجري الخطاب الذي يدل على النهي وإن لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال
بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة على تحريم الفعل وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما أف
ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم أن يقولوا لو كان الأمر على ما ذهبتم إليه لما اختلف فائدة
مفهوم ذلك ألا ترى أن قوله حرمت أمهاتكم التحريم يتناول العقد والوطء وليس كذلك في قوله حرمت عليكم
الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك أنه لا يمتنع أن يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين
في أعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في الأعيان ثم يتعارف في تحريم الأمهات الاستمتاع
ومن تحريم الميتة الأكل لأن اللفظة الواحدة لا يمتنع أن يختلف المعقول بحسب اختلاف ما تعلق به
ألا ترى أن النظر بالعين لا يعقل منه ما يعقل من النظر بالقلب فلما جاز أن يختلف المعقول من النظر
بحسب اختلاف ما تعلق به من النظر العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس لأحد أن يقول إذا
كان المحرم من الأمهات غير المحرم من الميتة علم أن اللفظ لا يفيد إذ لو أفاده لاتفق ما يفيده في الموضعين
أو يكون في ذلك مجازا على ما مر في كلام أبي هاشم وذلك أن الذي يقوي في ذلك أنه مجاز في اللغة وإن كان
حقيقة في العرف كما نقول في الغائط والدابة وما أشبههما وذهب قوم ممن تكلم في أصول الفقه إلى أن قوله
والذين هم لفروجهم حافظون الآية وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة الآية وغير ذلك من الآيات التي
ذكر فيها المدح أو الذم مجمل وقالوا إن القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها أو المدح لا بيان الحكم بها و
تفصيله فالتعلق به في الحكم وفي شروطه لا يصح وذهب أكثر من تكلم في أصول الفقه إلى خلاف ذلك وقالوا
إن ذلك عموم وهو الصحيح والذي يدل على ذلك أن القصد إلى الوعيد والذم لا يمنع من القصد
إلى الحكم وبيانه فكيف يصح أن يتعلق في إبطال التعلق به بما ذكروه من أن القصد به الوعيد ولا فرق

بين من

بين من قال ذلك وبين من قال أن الآية إذا قصد بها الزجر لا يصح أن يبين بها الحكم فيتوصل بذلك إلى إبطال
التعلق بآية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وأيضا فإن ذكر الذم على الفعل يبين الحكم
المذكور ويؤكد وجوبه ويقوي ثبوت ما ذكر من أوصافه فكيف يقال إنه يخرج الآية من صحة التعلق بها وذهب
قوم إلى أن قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مجمل وجعلوا بيانه فعل النبي عليه السلام وامتنع آخرون من ذلك
وقالوا إن الباء تفيد الإلصاق والمسح بالرأس من غير أن يفيد مقدارا من المسح فمن مسح بشيء من
رأسه فقد أدى ما يوجبه الظاهر ولا حاجة به إلى البيان ثم الذي نقوله في هذه الآية أن الباء تفيد عندنا
التبعيض على ما بيناه فيما مضى من أنها إنما تدخل للإلصاق إذا كان الفعل لا يتعدى إلى المفعول به
بنفسه فيحتاج إلى الإلصاق الباء ليلتصق الفعل به فأما إذا كان الفعل مما يتعدى بنفسه فلا يجوز أن يكون
دخولها لذلك فإذا ثبت ذلك فقوله فامسحوا برؤوسكم يتعدى بنفسه لأنه يحسن أن يقول امسحوا رؤوسكم
فيجب أن يكون دخولها لفائدة أخرى وهي التبعيض إلا أن ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين أي
بعض شاء فإن علم بدليل أنه أريد منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت
الآية مجملة من هذا الوجه ومن الناس من قال إن قوله فاقطعوا أيديهما يقتضي قطع اليد إلى المنكب
لأن ذلك يسمى يدا وقال آخرون إنه مجمل لاحتماله له ولغيره وقال آخرون إنه ليس بمجمل لأن
اليد في الحقيقة يتناول جملة العضو فيجب حمله عليها ولو كانت تقع على العضو إلى المنكب والزند
جميعا لوجب حمله على أقل ما يتناوله لأن ما يدل الدلالة على خلافه فادعاء الإجمال فيه لا يصح
والوجه الأخير يقرب إلى الصواب وذهب قوم إلى أن قول القائل أعط فلانا دراهم مجمل لأنه يمكن
أن يراد به أكثر من ثلاثة وقال آخرون إن هذا غلط لأن كونه يريد ذلك لا يمنع من أن يكون ظاهره يقتضي
ما قلناه فسبيل هذا القائل سبيل من قال إن لفظ الخاص مجمل لجواز أن يراد به العام وهذا الوجه
أقرب إلى الصواب وذهب قوم إلى أن قوله في الرقة ربع العشر إنما يدل على وجوب ربع العشر
في هذا الجنس ومحتاج إلى بيان قدر الذي يؤخذ منه ذلك وقال آخرون إن ذلك ليس بمجمل لأن
ظاهره يقتضي ربع العشر من كله فلا معنى للتوقف في ذلك فلولا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمس أواق
صدقة لخصصنا به ذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا هو الصحيح دون الأول وذهب

موجوم الى البصريين من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقالوا ان
حرف النفي لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع صحته ووقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا
على الحكم والحكم للاجزاء وقد يكون للتمام والفضل لانه قد يقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب كما يقول لا صلوة
لجار المسجد الا في مسجده واراد بذلك ما قلناه من نفي الفضل ولم يرد نفي الاجزاء بالاتفاق ويمكن ان يريد
لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب فاذا لم يكن في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان يكون الاية مجملة قالوا
ولا يصح حمله على المعنيين معا لان نفي التمام والفضل يقتضي حصول الاجزاء ونفي الاجزاء يقتضي انه لم يحصل
ذلك فيتنافى ان يراد بعبارة واحدة وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال ان حرف
النفي يدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه عم قال لا صلوة
شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم يكن شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن
ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا دخل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دل
على الحكم في الحقيقة قضي بنفيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع فعلا
صحيحا فالشرط فيجب ان يكون محمولا على ما ذكره وكذلك لا يصح التعلق بظاهر قوله عم الاعمال بالنيات
لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه وان خلا منه فيجب ان يسند الى غيره اذا احتج به
بهذه الالفاظ بعينها ما ذكرناه وكتابه العمد ويقرب به الى الصواب فاما ما الحق بالعموم وهو من المجمل فنحو ما يتعلق
به اصحاب الشافعي لقوله تعالى اقيموا الصلوة في وجوب الصلوة على النبي عم في التشهد الاخير ويقول ان
ذلك دعاء وان هذه اللفظة حقيقة فيه وهذا بعيد من الصواب لان لفظة الصلوة وان كانت
موضوعة للدعاء في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لافعال مخصوصة فالتعلق بذلك
فيما وضعت في اصل اللغة لا يصح لما قدمناه ومن ذلك ايضا حملهم قوله عم من رعف في صلوته فليتوضأ
على غسل اليد وعلى هذا ايضا لا يصح لان الوضوء صار بعرف الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسحها
وانما يمكن حمل اللفظ على غسل العضو اذا علم بالدليل ان الرعاف لا ينقض الوضوء فيصرف عن
ظاهره ويحمل على موجب اللغة كما يصرف الفاظ كثيرة عن حقيقتها الى ضرب من المجاز لقيام
دليل على ذلك ومن ذلك تعلقهم بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة

لا تجزي في الظهار وينبغي ان يكون مؤمنة لان الكافرة خبيثة وهذا ايضا لا يصح لان المعنى بقوله ولا تيمموا الخبيث
اي لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد متعلق بالانفاق والعتق ليس من الانفاق فيتبين
ذلك لان قوله تعالى منه تنفقون كون المنفق منه من بعض ما وصفه بانه خبيث وذلك لا يتأتى
في العتق وكذلك قوله تعالى ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك لا يصح
في العتق فالتعلق به لا يصح ومن ذلك تعلقهم بقوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة في ان
المؤمن لا يقتل بالكافر لان نفي الاستواء اذا اطلق فيما قد ثبت بالدليل انه متماثل في الذات
انما يفيد به في بعض اوصافه فهو اذا مجمل ومتى عقب الكلام بما يفرق بينهما فيه وجب حمله اوله
عليه وقد ذكر في آخر الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان يكون المراد بنفي الاستواء
في الفوز بالجنة ومن ذلك اعتراض من اعترض على قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر وحمل ذلك على الكافر
الحربي لما عطف عليه من قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا في التعلق بما تقدم
فهذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان خص بعضها بالذكر في البيان والاكثر ما في ذلك
ان يكون عم قال ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله
لا يقتل مؤمن بكافر ولو قال لا يقتل عربي بعجمي ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يوجب تخصيص الكلام الاول
واما التعلق بقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلا يصح لان المرفوع غير مذكور ولا جرت العادة
باستعمال هذه اللفظة في حكم خطأ مخصوص وانما يمكن التعلق به ان يدل الدليل ان يكون نفس الخطأ والنسيان
مرفوعا وذلك يمنع من وقوعه او يكون المرفوع الثواب والعقاب وذلك معلوم عقلا فالواجب
حمل الكلام على رفع احكام الدنيا لان مورد الخبر اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله
على ما قد علم بالعقل وهذه الجملة تنبه على ما عداها فينبغي ان يتأمل ليقاس عليها غيرها وجملة القول في ذلك
ان ما يتعلق به من الخطاب انما يصح التعلق به بان يكون اللفظ في اصل الوضع يفيد ما يتعلق به فيه او فحواه
او دليله او يعلم من حال المخاطب انه لا يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والا خرج خطابه من ان يكون مفيدا
او يفيد بالعرف ما استعمل فيه او بالشرع فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلق به وانما يختلف حال
الخطاب ومواقعه في باب لطف الوجه الذي لاجله لا يصح التعلق به وربما ظهر فالواجب للسامع ان يجتهد
في البحث عنه فانه ان تقدم الوقوف على ذلك كان اذا قد ضبط الاصول في هذا الباب

في ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ذهب كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ
لا يجوز ثم افترقوا فمنهم من تعلق في ذلك بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا امره
على الفور وذهب اكثر المحصلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لا يمتنع
ان يكون بحسب ما يتعبد به تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد آجلا
كان مثل ذلك واما تعلقهم في المنع من ذلك بحمله على قبح تاخير البيان فعندنا ان تاخير البيان عن وقت
الخطاب جائز وانما لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك نقول في التبليغ فسقط بذلك ما قالوه ومن منع
من ذلك في تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح تاخير البيان لانه يرجع الى حال الخطاب في انه لا يستفاد
به شيء وذلك وجه قبيح فاما تاخير التبليغ فليس كذلك لانه اذا لم يبلغ لا يخاطب اصلا فكيف يكون صحيحا قبيحا
وايضا فاذا جاز ان يوخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول عليه السلام
فاما تعلقهم بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك فانه يقتضي وجوب التبليغ على الوجه الذي امر به وليس في ذلك
منع من جواز التاخير واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه في ذلك انه لو تاخره
عن وقت الحاجة لجرى مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلفه في ذلك يمنع من صحة الاداء لان الاداء
لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلفه او يتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من صفته ويصح اداؤه معه واما
تاخير التبيين عن وقت الحاجة فجائز لان المكلف يجوز ان لا ينظر فلا يتبين ولا يوجب ذلك قبح الخطاب لانه
لم يوت في ذلك من قبل المكلف وانما اتي من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف

في ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وذكر الخلاف فيه ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير
البيان عن حال الخطاب لا يجوز لا في العموم ولا في المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعي وابي حنيفة انه يجوز تاخير
البيان في الامرين وقال كثير من اصحاب الشافعي ان تاخير بيان المجمل يجوز والمنع من تاخير البيان في العموم
وساير ما ينبئ ظاهره عن المراد به وهو قول ابي الحسن وكان ابو عبد الله يحكي عنه جواز تاخير البيان من المجمل
وخرج على قوله الامتناع من تاخير البيان العموم والذي اذهب اليه انه لا يجوز تاخير بيان العموم ويجوز تاخير
بيان المجمل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله والذي يدل على ذلك
ان العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يبينوا المراد به في الحال الا ترى ان القائل يقول
لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل السوق واشتر الثياب والفاكهة وغير ذلك من الحوائج ما اثبت

لك في رقعه

لك في رقعه وان لم يكتب في الحال وكذلك يقول بعض الروساء لوكيله اخرج الى القرية الفلانية او البلدة الفلانية
وتول العمل بها واعمل في جباية الاموال واستخراج الحقوق ما اكتب لك به تذكرة وانفذها اليك ويكون ذلك
حسنا وان لم يكتب التذكرة في الحال ويكون الغرض في جميع ذلك ان يعزم المخاطب ويوطن على امتثال
جميع ما يامره به ويبينه فيما بعد واذا كان ذلك حسنا في الشاهد وجب ان يكون حسنا في كل خطاب
فان قيل لو جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد في الحال لجاز لمن العربية ان يخاطب غيره بالزنجية
وان لم يفهم منه شيئا اصلا فان قلتم ان المخاطب بالزنجية لا يفهم منه شيئا اصلا والمجمل يستفاد منه امر ما
وهو انه مامور الا ترى انه اذا قال تعالى خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخاطب
مامور باخذ صدقة من ماله وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف للعزم على ذلك
والانطواء عليه حتى يبين له وكذلك يعلم انه مكلف لفعل هو صلاة وعبادة الا انه لا يعرف كيفية
هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله قيل لكم انه يمكن جميع ما ذكرتموه
في المجمل الا ان يكون في الزنجية لان الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربي فلا بد ان يقطع المخاطب على انه قد قصد
بخطابه وان كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ووجب عليه ان يعزم على فعل ما يبين له انه
امره به والكف عما لعله يبين له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك فيتعلق مصلحته به فاي فرق
بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان الفايدة في الزنجية اقل او اشد اجمالا جاز ان يقول الاعتبار
في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لانه يخرج من الخطاب ما يخرجه عن كونه عبثا وقليل الفايدة ككثيرها والجواب
عن ذلك ان من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كما ذكرتم كما ان من المعلوم الذي لا يختلف العقلاء فيه
حسن الخطاب بالمجمل في الموضع الذي ذكرناه واذا ثبت حسن ما ذكرناه وقبح ما ذكروه احتجنا ان ننظر في ذلك
ونعلل لم حسن ما ذكرناه ولم قبح ما ذكروه فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه لان ذلك
يودي الى اجتماع وجه الحسن والقبح في شيء واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه بعلة توجد
فيما استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية بانا لا نفهم بها مراد
المخاطب وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته والواحد منا لغلامه لان
خليفة الملك ووكيل احدنا لا يعرف من خطابه المجمل الذي حكيناه مراده الذي احاله في تفصيله على
البيان وان عللنا قبحه بانه خال من الفائدة فقد بينا انه يمكن ان يدعى فيه فايدة وانه لا يعدو احد اقسام

الكلام المعهود ولا بد لئن يكون مريدا اذا كان حكيما لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها بانه
يفيد فايدة ما او ما يتعلق بالمخاطب به مصلحة بان يعتقد ويعقد عزمه على الامتثال عند البيان ويوطن نفسه
على ذلك فهذه العلة قايم في الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا
قبحه ويمكنه تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب والى اي ضرب هو من ضروبه لا انه
لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او عرضا او تمنيا وفي المجمل يفصل بين
هذه الانواع والضروب ثم يلتمس عليه تفصيل ما يتعلق به الامر ما هو واقف على البيان
فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من الامثلة ولا في المجمل الذي يجري مجراه
وان شئت لئن يقول العلة في قبح خطاب بالزنجية لئن المخاطب لا يستفيد منه فايدة معينة مفصلة لا بد في كل
خطاب من لئن يستفاد منه فايدة مفصلة وان جاز لئن يقترن بذلك فايدة اخرى مجملة والخطاب المجمل
مستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة
فقد استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك في انه مامور بعبادة من صلوة او صدقة وان شك
في كيفيتهما ثم يقال لهم كيف توجبون لئن يكون تعليم المخاطب فايدة جميع ما يخاطب به قبل حال الحاجة ومراد
المخاطب على جهة التفصيل وانكم تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به عن وقت الخطاب ولا توجبون
ذلك في هو من فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا الظاهر هذا القول عندكم يفيد دوام كل
صلوة وكل زمان بلا حصر فاذا اراد بذلك مدة معينة والى غاية منقطعة واخر بيانه في حال الخطاب فقد
اراد في الحال بالخطاب ما لم يبينه ويفصله وهذا امر هذا الوجه نظير المجمل ومثل الخطاب بالزنجية فان قلتم
ليس يجب لئن يبين في حال الخطاب كل مراد له بالخطاب قلنا اجبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان لم يستفد على سبيل التفصيل جميع فوايده
وان قالوا لا حاجة به الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة التي يخرج بالبلوغ اليها من ان يكون مصلحة
لان ذلك بيان لما يجب لئن يفعله وهو انما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يفعله وكلف الاتيان
به قلنا هذا اخرج منكم عن السنن الذي كنا فيه لانكم اوجبتم البيان للمراد كله في حال الخطاب لامر
يتعلق بحسن الخطاب فاوجبتم قبحه متى لم يعلم المخاطب فوايده كلها على التفصيل ولما الزمناكم
بيان مدة النسخ عدلتم الى غرض اخر وهو وان كان غير صحيح نقض لعلتكم وهدم لاعتمادكم لانكم

توجبون

توجبون بيان جميع فوايد الخطاب ومراد الخطاب لانه يتعلق بحسن الخطاب واذا اجزتم تاخير بيان بعض
فوايده نقضتم اعتلالكم على كل وعدنا الى انكم قد اجزتم حسن ما هو نظير المجمل الذي اخرجنا حسنه
لانا لم نجز الا بيان تاخير بيان بعض فوايد الخطاب ونراكم ابدا تذكرون في كتبكم ان قبح تاخير
البيان لم يكن لئن يتعلق بازاحة علة المكلف في الفعل وانما هو راجع الى وقوع الخطاب على
وجه يقتضي القبح وهذا ينقض قولكم الا انه لا يحتاج في الفعل ما كلف الى معرفة غاية المصلحة وكيفية
في الفعل الى الفعل العلم بصفته لان من منكم مراعاة لما به يتمكن من ايقاع الفعل ويجب لئن يعلم
لئن فقد القدرة او الالة التي لا يقع الفعل الا بها اقوى واشد تاثيرا في تعذر الفعل من فقد
العلم بصفته وانتم تجيزون خطاب من لا يقدر على الفعل ولا يتمكن منه في حال الخطاب اذا كان
ممن يقدر في حال الحاجة فاجيزوا تاخير بيان صفة الفعل في حال الخطاب ولا حاجة به في هذه الحال
الى العلم بصفته كما لا حاجة به الى القدرة عليه والتمكن بالالات وغيرها منه ثم انكم ليس تخلون من
ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به في حال الخطاب لامر يتعلق بازاحة العلة في الفعل او لامر يرجع
الى حسن الخطاب لئن فوايده ومراد المخاطب به اذا لم يعلم تفصيلا في وقت الخطاب قبح
فان كان للاول لزم عليه لئن يكون في حال الخطاب قادرا متمكنا وليس توجبون ذلك وان كان الثاني
فغاية الفعل من مراد المخاطب ومقصوده من الخطاب ومع ذلك فلم يبينها في حال الخطاب واذا
جاز الا يبين بعض المقاصد لا يكون الخطاب قبيحا جاز في المجمل مثل ذلك بعينه ومما يمكن لئن يستدل
به على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ويورد على المخالف على سبيل المعارضة والالزام
انه لا خلاف بيننا وبينهم في انه قد يجوز ان يخاطب بالمجمل وان لم يقرنه بالبيان بل يحيله في معرفة
البيان على الرسول والرجوع في تفصيل ذلك اليه واذا جاز ان يخاطبه بالمجمل تعويلا على انا
نعرف المراد من جهة غيره فالا جاز الا يخاطبنا بذلك ويعول بنا على الرجوع اليه تعالى في معرفة البيان
فان فرقوا بين الامرين بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل وعول بنا على علمه
عن بيانه والرجوع اليه في تفصيله فنحن الان متمكنون من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا
في لئن البيان لم يقترن بالخطاب وانما التعويل فيه على الرجوع الى مترجم ومبين فاي فرق بين لئن يكون ذلك
المبين هو الله تعالى او رسوله فان قال ما ذكرتموه يعيض لئن يكون ذلك عبثا لانه طول زمان المعرفة بغير

وقد كان قادرا بدلا من ان يخاطبه بالمجمل ثم ان يسأله عن معناه فيبين له ان يبتدئ ببيان ذلك له قلنا فلا كان ما ذكرتموه واجزتموه ايضا عبثا لانه كان قادرا على ان يخاطبه مقترنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى الرسول عليه السلام بمعرفة المراد ولانه تطويل للبيان وطريق المعرفة فان قلتم هذا التطويل يكلفه ان يتعلق قيل لكم فيما انكرتموه مثل ذلك وما لصيق عليهم الكلام انهم يجيزون ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول فيعرف المراد فاذا قيل لهم ما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يرجع الى الاصول فيعرف المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على انه يمتثل ما يبين له فيها وهذا يلزم عليهم ما قاله من جوز تاخير بيان المجمل من وجوب الجملة دون التفصيل وانتظار البيان واي فرق بين ان يكلف زمانا قصيرا من غير فهم المراد على سبيل التفصيل الاعتقاد الذي ذكروه وبين ان يكلف زمانا طويلا مثل ذلك فاذا قال اذا كان البيان في الاصول وهو يتمكن من معرفته قلنا اوليس المخاطب الى ان يتامل الاصول ويقع على البيان فتكليف الاعتقاد المجمل الذي ذكرتموه على وجه حسن ولا بد من زمان مقصور لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول والرجوع اليها حتى يعلم حصول البيان فيها او خلوها منه لا بد فيه من زمان قصير او طال واذا جاز ان يخاطب بما لا يمكنه معرفة المراد به في قصير الزمان جاز في طويله على انا وقد ضله الزمناهم اذا قالوا انه يمكنه من المراد به بالرجوع الى الرسول او بتامل الاصول المذكورة وان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه تعالى ولا فرق بين الامرين وبعد فاذا كان الخطاب يحسن بالمجمل في الاصول بيانه فمتى تامل فلكه او اعول به على بيان الرسول يحسن ايضا فاي فرق بين ذلك وبين خطاب الرسول العربي بالزنجية سوا وليس الوضعان متساويين في ان المراد في حال الخطاب غير مفهوم فان قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق له الى العلم بالمراد به وهاهنا الى العلم بالمراد طريق اما بالنظر في الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع الى بيان الرسول قلنا لكم فاجيزوا ان يخاطبه بالزنجية ويعول به على سؤال من يعرف الزنجية في تفسير ذلك وبيان الغرض فيه ويعول به على ان يتعلم الزنجية فذلك ممكن له ويسهل عليه كما يخاطبه بالمجمل بما لا يفهم المراد به ويعول به على تصفح الاصول والنظر فيها على العثور على البيان فان كان ما قلتموه يمكننا من العلم فالذي الزمناكم ايضا تمكين ولا شبهة على عاقل في قبح الخطاب بالزنجية ما ذكرنا حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايضا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت

الحاجة قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة لهذه الصفات كلها لها ولم يبين ذلك في اول الخطاب حتى سالوا عنه وراجعوا فيه واستفهموه فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا يدل على جواز تاخير البيان فان قالوا لم زعمتم ان الصفات المذكورة كلها في البقرة الاولى التي امروا في الخطاب الاول بذبحها وما انكرتم ان يكونوا امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر من غير اشتراط هذه الصفات فلو ذبحوا البقرة من غير ان يكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا قد فعلوا الواجب فلما راجعوا تغيرت المصلحة فامروا ان يذبحوا بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة الصفات المذكورة الباقية فلما توقفوا ايضا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا ان يذبحوا بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا ايضا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا ان يذبحوا بقرة لها الصفات المذكورة الاخيرة وانما يكون ذلك حجة في تاخير البيان لو صح لكم ان الصفات الواردات كلها للبقرة الاولى وما انكرتم ان يكون بخلاف ذلك قلنا هذا تاويل من لا يعرف حكم اللغة العربية وما جرت به عادة اهلها في خطابهم وكنايتهم لان الكناية في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عند محصل ان يكون كناية الا عن البقرة التي تقدم ذكرها وامروا بذبحها ولم يجر في الكلام ما يجوز ان يكون هذه الكناية كناية عنه الا البقرة ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول غلامه ما هي بينها لي فلا يعرف احد من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها اياه ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله تعالى انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق

بين الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله ما لونها وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها
والكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير
الارض ولا تسقي الحرث ولا يجوز ان يكون الكناية في قوله تعالى انها في المواضع كلها عن القصة
والحال لان الكناية في انها لا بد من ان يتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله هي ولا شبهة في ان
المراد بلفظ هي البقرة التي امرت بذبحها فيجب ان يكون كناية الجواب تعود الى ما كني عنه بها في السؤال
ولو جاز تعليق الهاء بالقصة والشان جاز تعليق هي بذلك وجاز ايضا ان يكون الكناية في قوله
انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن الحالة والقصة كما قالوا في انه زيد منطلق وكني عن الشان
والقصة وكيف يكون قوله انها كذا وكذا كناية عن غير ما كني عنه بما هي وبما لونها او ليس ذلك
يوجب ان يكون جوابا عن غير ما سئل عنه لانهم سالوا عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها وامروا
بذبحها فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء في انها عن الشان والقصة او عن البقرة التي امروا
ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز ان يسئلوا عن صفة ما تقدم امره لهم بذبحه فيترك ذلك جانبا
ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر بذبحه وانما امروا امرا مستانفا ولو كان الامر على ما قالوه من ان التكليف
بعد التكليف لكان الواجب لما قالوا له ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء بذبحها ان يقول
لهم اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة والان تغير
مصلحتكم فاذبحوا الان بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا له ما لونها يقول اي لون شئتم
وما اردت لونا بعينه والان فقد تغيرت المصلحة والتي تؤمرون به الان بقرة صفراء ولما
قالوا في الثالث ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول لهم المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت
بعد ذلك وقد تغيرت المصلحة فاذبحوا البقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر الصفات فلما عدل
عن ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها كلها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف
الهاء في قوله انها الى الشان والقصة ان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك
لانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المقدم ذكرها وقالت المعتزلة انها كناية عن البقرة التي تعلق
التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال لكان ذلك يفسد من وجه
اخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه الكناية راجعة اليه متعلقة به ولم يجر للقصة والحال ذكر

فالاولى

فالاولى ان يكون متعلقه بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له في الكلام وانما استحسنوا
الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع بحيث يدعو الضرورة اليه ولا يقع الاشتباه ولا
يحصل التناقض وبعد فانما يجوز نحو اضمار القصة والشان بحيث يكون ما في الكلام بعد الكناية بما
تعلقت به مفيدا مفهوما لان القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة هند فتعلقت الكناية
بالحال والقصة افاد ما ورد من الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقائمة هند والايات
بخلاف هذا الموضع لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء
وانها بقرة لا ذلول تثير الارض متعلقة بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل
بنفسه لانه لا فائدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد فان ضممنا
الى بقرة لا فارض وبقرة صفراء التي امرهم بذبحها افاد لعمري فبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجب ان
يصرف الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج الى ان يحذف خبر المبتدا والاكتفاء بما في الكلام اولى مما
يقتضي العدول الى غيره او حذف شيء ليس موجودا في الكلام ومما يدل على صحة ما اخترناه ان جميع المفسرين
للقران اطبقوا على ان الصفات المذكورات كلها للبقرة اعوز اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى
ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلها بملء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قال المخالفون لوجب
ان لا يعتبروا فيما يبتاعونه الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها ويلغوا ذكر الصفراء والتي
ليست بفارض ولا بكر وقد اجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلى ان البيان تاخر وان الصفات
كلها للاولى المامور بذبحها فان قيل فلم عنفوا على تاخيرهم امتثال الامر الاول وعندكم ان بيان المراد
بالامر الاول تاخر فلم قال فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا بتاخير امتثال الامر الاول
وليس في القران ما يشهد بذلك ويدل عليه بل كان البيان ياتي شيئا بعد شيء كلما طلبوه واستخرجوه
من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم بذلك عصاة فاما قوله في اخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل
على انهم كادوا ان يفرطوا في اخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز
ان يكون ذكر لعله بتثاقل ثم فعلوا ما امروا به وهذا كله واضح وهذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى
اوردتهما بالفاظه لانه لا مزيد عليهما وفيهما كفاية ان شاء الله تعالى وقد استدل قوم على صحة
هذا المذهب بان قالوا ليس في العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي ان يكون ذلك

جائزاً فبين نوزعوا في ذلك واشاروا الى شيء فيما ادعوا به انه وجه قبيح كلموهم بما مضى في تضاعيف الكلام مما يمكن ان يكون جواباً عنه واستدلوا ايضاً بما روي ان سائلاً سال عليه السلام عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها واعترض المخالف ذلك بان قال انما احاله على بيان تقدم فمتى قيل انهم لم ينقلوا ذلك قالوا ايضاً لم يكن ذلك جائزاً وهذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها العلم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها بخبر واحد واستدلوا ايضاً بما روي ان اهل اليمن سالوا معاذاً عن وقص البقر فلم يعرفه وقال الخصم المخالف ان ذلك مما قد بين لانه بقي على ما كان عليه من قبل في اسقاط الزكوة عنه وهذا ايضاً نظير الاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد عليه ونظاير ذلك لا يمكن الاعتماد على شيء منها فالمعتمد في هذا الباب الدليلان الاولان واما الذي يدل على ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو انا قد دللنا على ان للعموم صيغة تختص به ولها ظاهر فمتى خاطب الحكيم به فينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه لبينه والا كان قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز تصديق الكذاب واظهار المعجز على يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب بالفاظ الخاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد بها خطابه بالمجاز ولا يبين وذلك يؤدي الى ان لا نستفيد بالخطاب شيئاً اصلاً فاما من قال ان لفظ العموم مشترك فيجوز تاخير بيان المراد لانه يكون مجملاً عنده وقد بينا الخلاف في ذلك وبين ما حكاه فيه في هذا الباب

في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز اعلم انه يجوز ان يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الاصول فان وجده حمل العام عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب النظام واحد قولي ابي هاشم وهو الذي يدل عليه قول الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول ان تخصيص الخطاب اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام ولا يسمع الخاص معه بل يصرفه عن سماع العام ان لم يسمعه الخاص واذا اسمعه اسمع معه الخاص وكان يعلل ذلك بان المعقول من خطابه اياه بالعام ان يلزمه اعتقاد عمومه ظاهره وذلك جهل ولا يجوز من الحكيم ان يبيح الجهل ويجب ان لا يحسن دون ان يسمعه الخاص وكان يقول ان ذلك بمنزلة خطاب العربي بالزنجية لان المراد به لا يصح ان يعلم بالخطاب وقد وافقه ابو هاشم في الصم وكان يقول في سماع المنسوخ دون الناسخ مثل ما ذكرناه ايضاً والذي يدل على صحة المذهب الاول

ان يعلمه

انا قد اتفقنا

كما يقول ابو علي

انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يخاطب بالعام وان كان مخصوصاً بدليل العقل وان لم يستدل المخاطب على خصوصه بل يلزمه البحث عنه وانما حسن ذلك لانه متمكن من معرفة ذلك فيجب ايضاً ان يحسن ان يخاطب به اذا كان له تخصيص في الاصول لم يسمع ما كان متمكناً من معرفته بالنظر في الاصول وما ذكرناه فقد اسقط سائر ما قدمناه لانه اذا جاز عند من خالف ان يخاطب بالعموم وان لم يستدل على خصوصه بالعقل ولم يوجب ذلك اباحة الجهل ولا اجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية فكذلك لا يلزمنا وان جوزنا ما قدمناه

في القول في دليل الخطاب واختلاف الناس فيه

اختلف اهل العلم في ان الحكم اذا علق بصفة للشيء هل يدل على ان حاله مع انتفاء ذلك بخلاف حاله مع وجوده ام لا يدل بل يحتاج الى بيان ودليل سواه فذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف بصفة دل على انتفاء الحكم اذا زالت تلك الصفة قاله في مسائل كثيرة وتجاوز بعضهم الى ان قال ان الحكم اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وهو الذي نصره ابو عبد الله البصري وحكاه عن ابي الحسن وهو قول ابي العباس بن سريج ومن تبعه من اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما وذكر ابو العباس ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على ما ينفيه لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن واسباب تدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او قوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة وان وقد يعقل ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً وقوله ولا تقل لهما اف وقوله فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا الصحيح منه ان القول اذا تجرد لم يقتض نفياً ولا اثباتاً فيما عدا المذكور وان يعلم بالقرائن تارة النفي ونعلم تارة الايجاب وقد اضاف ابن سريج هذا القول الى الشافعي وتاول كلامه المقتضي لخلافه وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعي وجلهم وجمهورهم على المذهب الاول وهذا المذهب الاخير هو الذي اختاره سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واكثر المتكلمين وكان شيخنا ابو عبد الله الى المذهب الاول وهو اقوى ما نصره مذهب من منع ذلك بما ذكره سيدنا المرتضى في مسئلة انا احكيها على وجهها وهي انه قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت هذا ان الامران

صح ما نسب اليه والذي يدل على الامر الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على النفي عما عداه بخلافه لوجب
ان يكون قول القايل زيد قايم وعمرو طويل والسكر حلو مجازا بعد ولا يعني الحقيقة لانه قد يشارك
زيدا وعمروا في القيام والطول غيرهما وقد يشارك السكر في الحلاوة غيره ووجب ايضا ان لا يمكن لمن
يتكلم بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة
وانها حال الكذب ان يكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان الانسان
اذا اضاف من نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف وما جرى مجراه ليس يضيف اليها الا ماله
فيه مشارك والاضافة اليه بعينه بظاهر ما على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عما عداه
ولا يكون هذا الاما في قط في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله مجاز ويدل ايضا
على ذلك انه من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا طويل الا وهو عالم بطوله لان كلامه يقتضي
تعليق الطول عليه فلا بد ان يكون عالما به والا لم يامن ان يكون كاذبا فلو كان قوله زيد طويل
كالتعبير الاخبار عن طوله زيد بعينه نفي الطول عمن كل من عداه لوجب ان لا يحسن منه ان يخبر بان زيدا
طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ووجب ان يكون علمه بحال
الغير شرطا في حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك عند
كل عاقل وايضا فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من لفظ
الاثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه اثبات فكيف يعقل منه
نفي الحكم عن غير المذكور وليس فيها لفظ نفي ويمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق
الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عما ليست له من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوي ايضا ما ذكرناه
ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس الستة المنصوص عليها في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل
على نفي الحكم الربا عن غيرها لان العلماء بين رجلين احدهما القول بنفي غيرها من الاجناس على الاباحة
والاخر يقيس غيرها عليها فان التعليق مستوي بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم استدلوا
على ان غير الماء لا يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق
بالاسم لا بالصفة والجواب ان من فعل ذلك فقد اخطا في اللغة وقد حكينا ان من الناس
من سوى مخطيا بين الاسم والصفة في تعليق الحكم بكل واحد منهما ويمكن من استدل بهذه الاية ان يكون

انما عوّل

لانه انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الغنم
سايمة وعاملة واما الدلالة على ان كل الاسم كالصفة في الحكم الذي ذكرناه فهو ان الغرض في وضع
الاسماء في اصل اللغة هو التميز والتعريف ليمكنهم ان يخبروا عن من غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا
عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء لهذا الغرض فلما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء
بطل الغرض الذي هو التميز فاحتاجوا الى ادخال الصفة والحاقها بالاسم ليكون الاسم مع الصفة
بمنزلة الاسم لو لم يقع اشتراك فيه ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفات
الا ترى انه لو لم يكن من يسمى بزيد الا شخصا لكفى في الاخبار عنه ان يقول قام زيد ولم يحتج الى ادخال
الصفة فبان من هذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات كبعض الاسماء واذا ثبت
ما ذكرناه في الاسم فيما يجري مجراه ويقوم مقامه وما بين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج
الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيذكره
بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فجريا مجرى واحدا في الحكم الذي
ذكرناه ومما يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله او على ما يكون
ان يتناوله اولى فاما ان يكون يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق
بصفة لم يتناول غير المذكور ولا هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على ما يقتضاه لفظه فان قيل
انتم جواهر الجملة قلنا تواتر في سائمة الغنم الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا
يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الحس ولا هو يتناول ولا هو اولى به لانه انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة
وفي معلوفتها لما كان مناقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما لم يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله
اولى ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن التافيف
بلفظه وكان بان يتناول سائر الذكر المكروه اولى لم يجز ان يتبعه ويلحقه بان يقول ولا تقل لهما
اف واضربهما واشتمهما لانه نقض فبان ان قوله في سائمة الغنم ليس يتناول المعلوفة والذي
يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك لم يختص بدلالة
لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض ما يدل عليه اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض
ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام القايل ضربت طوال غلماني ولقيت شرفاء جيراني

فيقول لو ضربت القصار من غلمانك اما لا تضربهم ولقيت العامة من جيرانك اما لم تلقهم فلو كان
تعليق الحكم بالصفة يقتضي وصفه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك
الصفة لكان هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما تعلق لفظه به فلو كان الامران
معنويين من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن
ذلك ممن لم يقل بدليل الخطاب فاما من يقول به ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب فانه
لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز والاستعارة خلاف
ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه لذلك قلنا حسن استفهام كل قائل اطلق مثل هذا
الخطاب معلوم ضرورة علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لا نعلمه فاما تجويزنا ان يكون المخاطب
عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان هذا هو علة حسن الاستفهام فباطل
لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التقدير
ان يكون المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام في كثير من المواضع
دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز بخطابه قرن بكلامه
ما يدل على انه متجوز ولم يحسن فيه اطلاقه وحكي في هذه المسئلة ما استدل به من خالفه فقال قد استدل
المخالف بين باشياء منها ان لتعليق الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة
لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان عبثا ومنها ان تعليقه بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم المعلوفة
قوله ليس في الغنم الا السائمة زكوة فكما انه لو قال ذلك لوجب ان يكون احد القسمين مخالفا
بخلاف حكم الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا دل على انتفائه
على انتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالاخر في التمييز والتخصيص
لانه لا فرق بين ان يقول في سائمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة ومنها ما روي
عن النبي صلعم عند نزول قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم انه عم قال لازيدن على السبعين فلولا انه يعلم من جهة دليل الخطاب ان ما فوق
السبعين بخلافها لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما روي عن عمر بن الخطاب انه قال ليعلى بن منبه
سائله فقال له ما بالنا نقصر وقد امنا فقال له عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم

علم ذلك

عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعليق
القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه ومنها ما روي عن الصحابة كلهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون
ذلك منسوخا الا من جهة دليل الخطاب في ان لفظه الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء
ومنها ان الامة انما رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما يرجع فيه الى الظاهر قال والجواب عن الاول
ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة لانا نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون
حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة وان علمناه بدليل اخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين ان نعلمهما بدليلين
مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم المنصوص عليه ومع
ذلك دلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص وكلفنا في اثباته في غيرها الى القياس
او غير ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم لم يدل بنفسه ولفظه على ان
ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء البعض ما تناوله
العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله
بخلافه بلفظ العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فانما نعلم بالاستثناء
ان زيدا ليس بمضروب ونعلم ان ما عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من جهة دليل الخطاب
من الاستثناء وليس هذا موجودا في قوله عم في سائمة الغنم الزكوة لانه عم ما استثنى من جملة مذكورة
ولو كان سائمة الغنم اسم يخص به من غير اضافة الى الغنم لتعلق نفي الزكوة به وليس كل ما معناه معنى الاستثناء
له حكم الاستثناء لان للاستثناء الفاظا موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يمنع
وارد الا على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان يجري قوله عم في سائمة الغنم
الزكوة مجرى الجمل المستثنى منها والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه
بخلافه وبمجرد الشرط لا نعلم ذلك وانما نعلمه في بعض المواضع بدليل الا ترى ان الشرط ان يتعلق الحكم
به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشهادة الشاهد الواحد حتى ينضم اليه الاخر فاقام
الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقامه نعلم بدليل

ان ضم الجلد الى الحد بهذا الواحد يقوم مقام الثاني فيثبت به بعض الشهادة وطعن بعض اكثر من
يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا
انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان ما زاد على ذلك محظور بالعقل
فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك
العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك الرجل لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر
الزايد على المذكور بالاصل ولو قال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على انه
لم يعط اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى حتى يطهرن ان ما بعد الغاية
بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما يعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكوة
بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض
لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد
الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فاذا قيل
لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان نعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ونعلم ثبوتها في المعلوفة
بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والصحيح ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل
على ان ما عداه بخلافه بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان
ما وضع له القول لا يختلف بان يكون مبتدا او بيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه
فيما لم يدل على ذلك ليس يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك والجواب عن الرابع ان ما طريقه
العلم لا يرجع فيه الى اخبار الاحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه عم يستغفر
للكفار وذلك لا يجوز واكثر ما فيه انه عم عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين ومن اين انه
فهم ذلك من ظاهر اللفظ الا به من غير دليل يدله ولقايل ان يقول ان الاستغفار كان لهم
فلما ورد النص بحظر السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد روي هذا الخبر انه قال عم
لو علمت اني لو زدت على السبعين لغفر الله لهم لفعلت وعلى هذه الرواية لا شبهة

في الخبر

في الخبر والجواب عن الخامس هو ايضا خبر واحد لا يحتج به في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على
موضع الخلاف لانا لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف
ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما عقلا من الايات الواردة في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام
في الجملة واعتقدوا ان المستثنى من ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس
انه اذا صح قولهم ان الماء من الماء منسوخ من اين لهم انهم من ظاهره نفي وجوب الغسل في غير الماء
ولعلهم علموه بدليل سوى اللفظ لانهم اذا حكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه
بخلافه فمن اين انهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل اخر وقد روي هذا الخبر بلفظ اخر وانه عم قال انما الماء
من الماء وبدخول لفظ انما يعلم ان ما عداه بخلافه لان القايل اذا قال انما لك عندي درهم فهم
من قوله ليس ذلك سواه وعلى هذا الوجه تعلق ابن عباس رحمه الله في نفي الربا عن غير النسيئة
بقوله عم انما الربا في النسيئة وقد روي هذا الخبر ايضا بلفظ اخر وهو انه عم قال لا ماء الا من الماء
وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم يبين جهة علمها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ
تناوله او دليله او ما علم منه بقرينة وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل
بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ يتناول دليل هذا اللفظ دون ما علم بقرينة والجواب
عن السابع ان اية التيمم واية الكفارات بين فيهما حكم الاصل وحكم البدل لانه تعالى اوجب
الطهارة عند وجود الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة في
الاصل وعند فقدها اوجب الصيام فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعا وليس لدليل الخطاب
في هذا مدخل وهذه المسئلة اوردناها على وجه الاستيفاء وفيها بيان نظر كل واحد من المذهبين
وما يمكنه الاعتماد عليه لكل فريق ولي في هذه المسئلة نظر

في ذكر حقيقة النسخ

وبيان شرائطه والفصل بينه وبين البداء النسخ في اللغة يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الازالة
كما يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثارهم والاخر بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتاب
وذهب ابو هاشم الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وقال ان من نسخ الكتاب لم ينقل
ما فيه وانما اثبت مثله فما كان لذلك يجب ان يكون مجازا والاولى ان يكون حقيقة فيهما لانا
وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم يعتقدون ان ذلك يقع على الحقيقة وان كان اعتقادهم

فاسد او يجري ذلك مجرى تسميتهم الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فاسد فلزوم
هذا الالزم اياهما شئتم لانه لا يكون ابدا حقيقة في الازالة فان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا وانما الله تعالى
يزيل بها وكذلك القول في الشمس فان اعتذر من ذلك بان قال لما اعتقدوا ان الريح هي التي
تزيل في الحقيقة اضافوه اليها قيل له مثل ذلك في النقل سواء فاما استعمال هذه اللفظة في الشريعة
فعلى خلاف موضوع اللغة وان كان بينهما تشبيها ووجه التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل
الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم
لانه لولاه لكان ثابتا فاجرى استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار وهذا قول ابي هاشم
وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة
عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية فاما حد
الدليل الموصوف بانه منسوخ هو النص الاول وقد يستعمل هذه اللفظة في اشياء فيقال في الله تعالى
انه ينسخ الحكم فهو ناسخ او انه نصب الدلالة على ذلك ويقال النص الثاني ناسخ للاول اذا دل
حاله على ما ذكرناه وقد يقال للحكم الثاني ينسخ الحكم الاول وهو ناسخ له من حيث علم سقوط الاول
به كقولهم نسخ التوجه الى الكعبة الاستقبال الى البيت المقدس ومثل ما روي ان الزكاة نسخت
كل واجب في المال ونسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وقد يسمى الفقيه ان فلانا ينسخ كذا
وكذا اذا اعتقد ذلك وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القران بالسنة والحنفي ينسخ ذلك واما لفظ المنسوخ
فانه يستعمل في الدليل والحكم دون ما عداهما والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون غيرهما
وان كان لا يستعمل في الحكم الا اذا كان ثبوته بنص نسخ الحكم الاول او علم بالدليل من حاله فهذه الوجوه
هي جملة ما يستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرنا فاما شرائط النسخ فاشياء منها ان الدليل
الموصوف بانه ناسخ وبانه منسوخ جميعا يكونان شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت
الاباحة معلومة بالشرع بالعقل ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى انه لا يقال حظر الخمر
نسخ اباحته لما كانت اباحته معلومة عقلا وكذلك لا يقال الجنون والموت والعجز نسخ واحد
منها ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك على المكلف معلوما عقلا وهذا الذي ذكرناه انما منع
من اطلاق عبارة النسخ عليه فاما معنى النسخ حاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في

سقوط

سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه في ان في كل
جميعا سقوط التكليف وانما منع ذلك من اجراء العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ
ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ لانه لو كان مرادا به لدل على البداء لاقتضاء ذلك كون الامر
او النهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا على ان مثله ولم يرد فقط بالمنسوخ وبذلك يبطل
قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرجع
لما يؤدي اليه من البداء الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره
لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرجع لما يؤدي اليه من البداء الذي قلناه ومثل
ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به بالنهي عنه لانه لو كان كذلك لكونه مرادا بالامر مكرها
وذلك يؤدي الى ما قدمناه من البداء ومن شرط الناسخ ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا
كان متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
حتى يطهرن فاتوهن من حيث امركم الله نسخ للحظر المتقدم لما كان متصلا به ومن شرط المنسوخ ان
لا يكون موقتا بوقت يقتضي ارتفاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف بانه ناسخ ولذلك
لا يقال الافطار بالليل ناسخ الصوم بالنهار لكنه الواجب ان ينظر في الغاية فان كانت غاية معلومة
كالليل لم يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ وان كانت مما لا يعلم الا بنص بان يرد فيبين حاله
ولولاه لوجب دوام حكم النص الاول فانه يوصف بانه ناسخ فانه جار مجرى قوله تعالى افعلوا كذا
وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم وقد علم ان ما يرد من الدلالة بعد ذلك يوصف بانه ناسخ وان كان قد قيد
به الكلام الاول وكذلك ما جرى مجراه من الغايات ولذلك لم يصح ما قاله بعض اصحاب الشافعي
من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز
ان يكون منسوخا بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الاية وان
كانت مشروطة بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بسبيل يدل بسبيل لولاه لكان الحكم ثابتا فيه ويجري
ذلك تعلق الحكم بغاية يجب انقطاعه عندها كتعلقه بالموت لان ذلك انما يزول بحصول ذلك
لا بدليل احدث غير وهذا ظاهر ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم به او العمل
على ما سنذكره من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه ايضا ان لا يكون قياسا ولا ما يجري مجراه

من الادلة المستنبطة عند المخالف ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس من شرط الناسخ
ان يكون لفظ المنسوخ متناولا لاله فانه لا يمتنع ان يدل الدلالة على ان المراد بالامر المطلق تكرار
الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بالتكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ
في الشريعة لانه ليس من الفاظ المنسوخ ظاهره يفيد التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا ابين لانه
كما يصح لا يمتنع نسخ الفعل وات كان من الفرعيات وان لم يكن ذلك كما لم يمتنع ان نعلم بدليل ان
المراد بالامر التكرار فيعرضه النسخ ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله العام
من هذا الوجه وليس من شرط الناسخ ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلناه في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت
الحاجة بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تاخره عن وقت المنسوخ على ما بيناه وليس من شرطه ان يكون متناولا لا
لحد بل لا يمتنع ان يكون متناولا والا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحد ويفارق
التخصيص في ذلك وفي الناس من شرط في ذلك الا يكون لفظا مقيدا مقتضيا للتابيد فقال لو قال الله تعالى
افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق في ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر
لا يقتضي الدوام على ما المعروف استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او لابنه تعلم العلم
ابدا لا تعقل عنده الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي بيناه لما لم يصح الا دائما فيه على ما يصح
في الخبر انه لا يفيد الا واحدا ولاجل ذلك يمنع الوعد من التعلق بايات الوعيد المعممة للفظ
التابيد واذا لم يقتض ذلك فكيف ان يمنع من نسخه في ذلك ولو انه تناول ما قال لم يمنع ذلك من نسخه
لانه كان يدل على انه لم يرد بالنسخ باللفظ ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص ومن شرط النسخ
ان لا يقع الا في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها لانه انما ينسخ عنها الفعل الذي
وجب ان يحسن مثله التبيت بواجبه والفعل المحظور يحسن مثله غير محظوره وليس من شرط
ان يكون لحكم المنسوخ بدل في الاحكام الشرعية على ما زعم بعضهم وذلك لما دل على ان مثل الحكم الثابت
بالنص الاول ساقط في المستقبل يكون ناسخا له وان سقط لا الى حكم آخر بل عاد حاله الى ما كان عليه
في العقل وعلى هذا الوجه نسخت اية الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله أأشفقتم ان تقدموا
بين يدي نجواكم صدقات فاسقط لا الى بدل وكذلك اسقط ما زاد على الاعتداد على اربعة
اشهر وعشر الى العمل المتوفى عنها زوجها لا الى بدل لان زوال الحكم الى بدل لم يكن نسخا لاجل

البدل

البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل بين زواله الى بدل والى غير ذلك وكذلك وصف
صوم عاشوراء بانه منسوخ وان كان صوم رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه لجواز وجوبه مع
ارتفاع الناسخ فيهما فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو
نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لان ثباته للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب
قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط
الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحتم الصوم بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله من ترك
الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي عنه عليه السلام
انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب
ان تجري القياسات وليس من شرط الناسخ للحكم ان لا يقع الا بما هو اخف منه او مثله على ما ذهب اليه
بعض اهل الظاهر وذلك لان الله تعالى انما ينسخ الحكم بغيره اذا علم صلاح المكلف في الثاني وقد يجوز
ان يكون صلاحه فيما هو اشق من الاول كما يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اخف فاذا صح ذلك
ولم يكن الامر في التكليف موقوفا على اختيار المكلف لكنه بحسب العلم فكيف يمنع من جواز نسخه
الى ما هو اشق منه وهل يذهب ذلك الا على من لا يعرف اصل هذا المذهب ولا فرق بين من
قال لا يجوز ان يكلف الله تعالى ابتداء ما فيه مشقة على ما يذهب اليه قوم من التناسخية والقرامطة وقد ورد
النسخ بذلك الا ترى الى قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اقتضى كون المكلف مخيرا
في الصوم ثم حتم ذلك والزم مع ما فيه من المشقة زيادة على التخيير ونسخ عن الزاني الحبس بحد المذكور
في القرآن بالرجم مع ما فيه من زيادة الالم عندهم لم يقل بالجمع بينهما على ان ما قالوا يعترض قولهم
في الحقيقة لانه من نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زائد على ما يؤدي اليه الاخف
فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان تعرض الله تعالى
المكلف للتكليف زائد يؤديه الى زيادة ثواب وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم
وعلم ان فيكم ضعفا وانه نبه على انه من حق النسخ ان يكون تخفيفا وبان يجب النسخ ماخوذ من الازالة
فكل ما كان اذهب في الازالة كان من شرطه فيجب ان لا ينسخ بما هو اشق منه فما بيناه من ان النسخ بالغ

للمصلحة يسقط جميع ذلك ويعارض قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها لان هذه الآية
تدل على النسخ يأتي به انسخ من الاول او في حكم الانسخ حتى يصح ان يكون خيرا منها ولم يمنع ذلك من جواز نسخ
الشيء بأخف منه وكذلك القول فيما تعلقوا به من الآية واما البداء فحقيقته في اللغة هو الظهور
ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأي وقال الله تعالى وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا
لهم سيئات ما كسبوا ويراد بذلك كله ظهر وقد يستعمل في ذلك في العلم بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك
في الظن فاما اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك
فهو ما افاد النسخ بعينه ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد من
الصادقين عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة البداء الى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد
ان لم يكن ويكون وجه اطلاق ذلك فيه تعالى والتشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن
ظاهرا لهم ويحصل لهم العلم بعد ان لم يكن حاصلا اطلق على ذلك لفظ البداء وذكر سيدنا الاجل المرتضى
قدس الله روحه وجها آخر في ذلك وهو انه قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بان يقال بدا لله تعالى
بمعنى انه ظهر له من الامر ما لم يكن ظاهرا له وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له لانه قبل وجود الامر والنهي لا يكونان
ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يأمر وينهى في المستقبل فاما كونه امرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد
الامر والنهي وجرى ذلك مجرى احد الوجهين المذكورين في قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم
بان نحمله على ان المراد به حتى نعلم جهادكم موجودا لان قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا وانما يعلم
كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البداء وهذا وجه حسن جدا واما ما لا يجوز اطلاقه عليه تعالى هو ان يأمر الله
المكلف بنفس ما نهاه عنه على الوجه الذي نهاه عنه في الوقت الذي نهاه عنه وانما شرطنا هذه الوجوه
كلها لان المنهي عنه لو كان غير المأمور به لم يمتنع ان يعرض المصلحة الامر به والنهي عن مثله كما لا يمتنع
ذلك في البداء او لان النهي لو تعلق به على غير الوجه الذي تناوله الامر كان حسنا نحو ان يأمر الله تعالى بالصلاة
على وجه العبادة له تعالى وينهى عنها على وجه العبادة للشيطان وانما شرطنا الوقت الواحد لان
المأمور به في وقت لو نهى عنه في وقت آخر صح وتوجه لكان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحسن
من الله تعالى فعل الجسم في بعض الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت آخر وقد افناه لم يمتنع
ان يكون قبيحا وانما يقبح ذلك لا لانه يدل على البداء الكذب لانه تكليف ما لا يطاق لان ما يصح ان يفعله

في وقت

جعلنا

في وقت لا يصح ان يفعله في وقت آخر لان اختصاص مقدور القدر بالاوقات على ما دل عليه الدليل واما
المأمور هو المنهي لانه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع امر احدهما به ونهي الآخر عنه على بعد ذلك
وانما قلنا ان ما اجتمع فيه هذه الشرائط لا يجوز على القديم لانا قد بينا ان الله تعالى انما يأمر العبد بالشيء
لتعلق مصلحته به وينهاه لتعلق المفسدة به ومحال من الشيء الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة
وانما نسخ الشريعة فمخالف لما قد بيناه لانا قد قدمنا في حده انه اسقاط الحكم الذي تناوله النص المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وذلك يقتضي ان المأمور به غير المنهي وان الوقت المنهي عنه غير
الوقت المأمور به وهذا بين وقد بينا الفرق بين النسخ والتخصيص وذكرنا ان التخصيص العموم هو
ما دل على انه لم يرد الا البعض مما تناوله اللفظ وانه لا يصح دخوله فيما لم يتناوله لفظ العموم والنسخ بخلافه
وبينا ايضا ان شروطهما واحكامهما تختلف لان النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه ولا يصح التخصيص فيما
لا يصح النسخ فيه وذلك واضح والذي يعتمد في هذا الباب ان النسخ والتخصيص جميعا يتناولان
الافعال دون الاعيان والاوقات والاحوال على خلاف ما يدعيه بعض من تكلم في هذا الباب
لان التخصيص يدل على انه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد وكذلك النسخ والذي يريده بالخطاب
الحكيم من الافعال دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان يراد والاوقات لا يحتاج
الى ارادتها فانها ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلناه وانما يقال
ان التخصيص يخص الاعيان ويراد به انه اريد بالعموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض او في بعض
الاوقات دون بعض فيرجع التخصيص والتخصيص الى الافعال لكنها كانت تقع من الاعيان في الاوقات
وجب ان تذكر فان لم يكن من المراد بالكلام وهذا هو الذي يجب عليه الاعتماد دون غيره فان الكلام على
المعاني دون العبارات

فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرائطه

افعال المكلف على ضربين احدهما لا يصح من النسخ فيه والآخر يصح ذلك فيه فالذي لا يصح من
النسخ فيه على ضربين احدهما لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها وان يحصل
ضدها فيه وذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات
العقلية التي لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح النسخ فيه لان من المحال
لان الانصاف مع كونه انصافا وشكر المنعم مع كونه شكرا للمنعم يخرجان من كونهما واجبين ولذلك

لا يصح ان يخرج الجهل والكذب عن القبح الى الحسن فعلم بذلك ان معنى النسخ لا يصح في جميع ذلك وذهب
المعتزلة الى ان معنى النسخ يصح في شكر النعمة لانه يجوز ان يفعل المنعم من الاساءة ما يوفي على النعمة
فيبطل الشكر عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط لا على ما نذهب اليه من فساد القول بالاحباط
لان الاساءة عندنا لا تبطل شكر النعمة وانما يستحق بها الذم والعقاب فمن يصح ذلك فيه
لا غير والقسم الاخير لا يصح معنى النسخ فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب
المعرفة بالله تعالى وصفاته ونحو وجوب الرياسة التي اوجبها عقلا فانه لا يصح خروج ذلك
اجمع عن كونها لطفا فاذن لا يصح معنى النسخ اصلا واما ما يصح معنى النسخ فيه فهو كل فعل يجوز
ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على وجه فيكون حسنا وعلى آخر فيكون قبيحا وذلك نحو المنافع
والمضار والاعتبار في ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار في ذلك بالوجوه التي يقع عليها الفعل
وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد يكون واجبة في وقت دون آخر وعلى شخص دون آخر
وعلى وجه دون آخر الا ترى ان القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه وجه قبح
بان يخاف سبعا او لصا او وقوع حائط عليه وما شاكله فيصير القعود نفسه قبيحا ولما
ذكرناه اختلفت الشرائع ودخل النسخ فيها واختص بعض المكلفين تمام الشرع فيه غيره وذلك
ان الامساك في السبت كان واجبا في شريعة موسى عم ثم صار قبيحا في شريعة نبينا عم وغير ذلك
من الشرائع ويجب على الحائض ترك الصلوة والصوم ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك
قبيحا منه فعلى هذا ينبغي ان يجري هذا الباب فاما النسخ في الاخبار فقد اختلف العلماء في ذلك
فذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وهو مذهب ابي علي وابي هاشم الى ان النسخ في الاخبار
لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا تجويز ذلك في اخبار الله تعالى يوجب ان يكون احد الخبرين
كذبا وفصلوا بينه وبين الامر والنهي وذهب ابو عبد الله البصري وصاحب العمدة وهو الذي
اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهي وهذا الباب
والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهي
والآخر لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فما يكون معناه معنى الامر
والنهي فانه يجوز دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان تقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين ان

يقول

يقول صلوة يوم الجمعة واجبة في ان يجب في الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان يخرج
الصلوة من كونها واجبة وقد ورد القرآن بمثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وقال الطلاق مرتان وقال ومن دخله كان آمنا وقال لله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ومثل ذلك خبر الا انه لما كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ فيه لجواز
تغيره من حسن الى قبح واما ما لا يكون معناه معنى الامر والنهي وهو الذي يتضمن خبرا محضا عن صفة
الشيء في نفسه فهو على ضربين احدهما انه لا يجوز تغير تلك الصفة عما هي عليه فما يكون كذلك لا يجوز معنى
النسخ في الاخبار عنه فاما الانتقال الى ضده فلا يجوز لان ذلك جهل وذلك نحو الاخبار عن
صفات الله تعالى ووحدانيته فانه يجوز ان يتعبد تارة بالاخبار عن ذلك وتارة ينسخ عنا
الاخبار عنها ولا يجوز ان يتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما قدمناه والضرب
الآخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان يتعبد بالاخبار عن تلك الصفة ما دام
الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها يتعبد بالنهي ان يخبر عما كان ان يخبر به لتغير المخبر في نفسه وهذه
جملة كافية في هذا الباب وشرحها الطوال فيما ذكرناه مقنع ان شاء الله فاما نسخ الشيء قبل ان يأمر المكلف
بنفس ما نهي عنه هو ان يأمره به على غير الوجه الذي نهاه عنه وذلك نحو نهيه تعالى المكلف ان يصلي
الصلوة عبادة للشيطان وامره اياه بان يفعلها عبادة لله ونحو امره تعالى بالاخبار عن نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه ونهيه عن نبوة غيره وانما قلنا ان الامر بالشيء والنهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحا لان
ذلك يدل على البداء على ما قدمنا القول فيه ويؤدي الى ان يكون الامر به قبيحا ان كان المامور به
قبيحا والى ان يكون النهي عنه قبيحا ان كان الفعل حسنا فلذلك لا يجوز ايضا ان يأمره بالشيء وينهاه
عنه بعينه في وقتين لان في ذلك تكليف ما لا يطاق لان مقدور المكلف في احد الوقتين
لا يصح ان يفعله في الوقت الآخر فمتى نهاه عن الوقت الآخر فقد نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح
وكذلك لا يجوز ان يأمر زيدا بالشيء الذي نهى عنه عمرو الا ان كونه مقدورا لاحدهما يمنع من كونه
مقدورا للآخر وكذلك لا يحسن ان يأمر بالشيء على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه آخر يحسن ايضا
عليه لان في ذلك تغيير قبح النهي لان النهي عن الحسن قبيح فاما النهي عن غير المأمور به فلقد يحسن
على وجوه منها ان يأمر زيدا بمثل ما نهى عنه عمرو الا ان ما يقع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو

قبيحا وذلك كما امر الله تعالى الطاهر بالصلوة ونهيه الحائض عنها وهذا على ضربين احدهما ان يقع منهما
على وجه واحد والاخر لم يقع منهما على وجهين وان الحال فيهما سواء ومنهما ان يامر عمرو وصل زيدا
في الثاني بمثل ما نهاه عنه في المستقبل فحسن لان كونه قبيحا في الاول لا يمنع من كونه حسنا في الثاني
ونسخ الشريعة على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ما لم يقع في الوقت الثاني على الوجه الذي
وقع عليه في الاول وبين الذي يقع على غير ذلك الوجه فاما نهي زيد عن مثل ما امر به في وقت واحد
فانما لم يحسن لانه يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد مختلف معاني الصلاح
فيكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة وقد يصح الامر بالشي والنهي عن غيره على وجوه اخر وكذلك
الامر بغير ما وقع الامر به والنهي عن مثل ما وقع النهي ولم يذكر ذلك لان الغرض بيان ما يحسن ذلك
ليتبين بذلك حسن نسخ الشريعة منهما وهذه جملة كافية في هذا الباب — في ذكر جواز نسخ الشرايع عقلا
الخلاف المعروف في هذه المسئلة مع اليهود وقد حكي حكاية عن لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع
من نسخ الشرايع وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلثة فرق احدها تمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة
الثانية تجوز النسخ عقلا وتمنع منه سمعا والفرقة الثالثة تجوز النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة
نبينا عم بالمعجزات الظاهرة على يده من القران وغيره من الايات التي ظهرت على يده ودل على وجه
الاعجاز منهما يثبت نبوته عم واذا ثبت نبوته بطل قول من يمنع من النسخ سمعا وقول من انكر
نبوته عم وان اجاز ذلك سمعا وعقلا وكذلك يبطل بصحة نبينا نبوته قول من منع من النسخ عقلا
غير انا نبين ان ما يدعونه من الشبه العقلية يبطل العلم بذلك لان الذي تعلقوا به غير صحيح وانه لو لم يثبت
نبوة نبينا عم ولا نبوة احد من الانبياء عم لكان ما ذكرناه سايغا جايزا وليس هذا موضع الكلام
في النبوة فكنا ندل عليه وهو مذكور في كتب الاصول مستقصاه والذي يدل على جواز النسخ من جهة
العقل هو انه ثبت ان العبادات الشرعية تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية
ولولا ذلك لما وجب على حال وانما قلنا ذلك لان الشي لا يجب بايجاب موجب وانما يجب
لصفة هو عليها نحو وجوب الشكر وانما يدل ايجاب الحكيم له على ان له صفة الوجوب بل لا يصير
واجبا بايجاب لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري مجرى القبيح مجرى ايجاب الظلم والقبيح
او اباحتهما وقد علم قبح ذلك واذا ثبت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات

لتركين

الاول

ان يكون عقليا او ما زاد عليه من كونها مصالح والطافا فلو كان وجه وجوبها عقليا لوجب ان يعلم
بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير ذلك من العبادات التي جاءت الشرايع
بها بل لا يحسن فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها عقليا ثبت انها انما تجب
لكونها الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان يتغير المصالح فيصير ما كان داعيا الى
فعل الواجب صارفا عن فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا يكون
مصلحة لعمرو وما يكون مصلحة لعمرو في وقت يصير مفسدة في وقت اخر وذلك يوجب
النسخ والاقبح التكليف فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه العبادات هو ان
لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا قيل له الشي لا يجب من حيث كان فيه ثواب لانه لو كان
كذلك لكانت النوافل كلها واجبة ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات فلا بد من القول
بما قلناه من انها انما وجب لكونها الطافا وانما قلنا ذلك لان ما يقع عنده الواجب
لولاه لم يقع يجب كوجوبه لا محاله وقد ورد القران ايضا منبها على ما قلناه قال الله تعالى
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت من حيث كانت صارفة عن فعل
القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فبين ان وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله وموقعة
للعداوة والبغضاء وذلك يبين صحة ما قلناه فاذا صح ما قلناه حسن من الله تعالى ان يامر
بالحسن امرا مطلقا فاذا تغير وجه الحسن فيه الى وجه القبح نهى عنه وذلك هو العلة الذي قلناه
وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها ان قالوا ان ذلك يؤدي الى البداء ومنها انه يؤدي
الى كون الحسن قبيحا ومنها انه يقتضي استحقاق الثواب على ما سينسخ مع العقاب في الوعيد على الحكم
به الوعد ومنها انه اذا اطلق الامر يقتضي حسن المامور به ابدا الا انه لو كان حسنا الى وقت لبين
ذلك الوقت كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير المجمل والا كان الخطاب قبيحا فاذا لم يبين دل
على ان الفعل حسن ابدا واذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها انه اذا اطلق الامر بفعل وجب
اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله دايما والنهي عنه تقتضي كون العزم والاعتقاد
قبيحين ومنها انه اذا اطلق الامر وغرضه بالخطاب افادة المخاطب فلولا ان المامور به يلزم

ابداً البين ولما ابهم له ما امره به لان في ذلك تلبيس ومنها انه اذا امر بالشي مطلقا دايما فلو جوز ان النهي
عنه لادى الى ان لا يوصف بالقدرة على ان يخاطبنا بخطاب يقتضي الدوام ويقطع على فقده
الوجوه اقوى ما يتعلقون به ونحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك ان شاء الله تعالى
والجواب عن الشبهة الاولى والثانية والثالثة شي واحد وهو انا قد بينا فيما مضى ان العبث الذي
يجيزه هو ان يكون النهي مثبتا ولا المثل مثبتا وله الامر لا بعين ما نسخ ولو ذلك يبطل قولهم انه يؤدي
الى البدا ويبطل قولهم انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح على ما قررناه ويبطل
ايضا قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق به الثواب لان على التفسير الذي قررناه ما يستحق به الثواب
غير ما يستحق به العقاب والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المامور به ابدا
فلو نهي عنه لانتقض دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار بمجرده وانما يقتضي الفعل
مرة واحدة فعلى هذا سقطت الشبهة فان اقترن باللفظ نحو قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد
لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القايل يقول
الزم فلانا ابدا او امض في طلب العلم ابدا او اتجر ابدا او غير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك
الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار
فكذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه
لان دلالة السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تعالى انما يامرنا بالفعل ما دام
مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل انه يامر بالفعل
ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على
دليل العقل ويصير ذلك في حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي يبعض دلالة
الامر كقول القايل ان العجز المزيل للزوم المامور به يقتضي ببعض دلالة الامر وذلك بين الفساد
والجواب عن الشبهة الخامسة وهي انه اذا اطلق الامر فلو كان المراد الى وقت لبينه كما يجب بيان
المخصوص والمجمل فهو ان الامر انما يجب ان يبين ما قصد بالامر اليه وما لا يصح مع عدم بيانه
اداء المامور به من المكلف فاما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف
متى بين له صفة ما امر امكنه اداؤه على الوجه الذي كلفه وان لم يبين له الوقت الذي يزول امره

ذلك فيه

ذلك فيه ولا يصح منه اداء المامور به بالخطاب المجمل الا بعد البيان وكذلك القول في تخصيص العموم
فلذلك يسوغ تاخير بيان النسخ عن حال الخطاب وامتنع ذلك في تخصيص العام وبيان المجمل
وان هذه الشبهة يصح ما قلناه ولان السيد لو امر غلامه باخذ وظيفة من كل يوم وفي نيته الى غاية
لم يجب ان يبينها وان كان لا بد من ان يبين له صفة الوظيفة التي امره باخذها وهذا بين والجواب عن الشبهة
السادسة وهي قولهم اذا اطلق الامر فقد وجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله
ابدا والنهي يقتضي كونهما قبيحين فهو ان الامر اذا ورد فانما يجب ان يعتقد المامور فعله ما دام
مصلحة والعزم على فعله على هذا الشرط وورود النهي عن امثاله لا يوثر في ذلك هذا اذا
كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما بعد انقطاع الوحي فيجب ان يعتقد فعل ذلك والعزم
عليه ما دام على صفة يلزمه فعلى اي الوجهين لا بد من دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين
شرطا شيئا وفي الحال الاخر لوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة وهي قولهم اذا اطلق
الامر وغرضه افادة المخاطب فلو لم يلزم المامور به ابد الابدين لانه لا يجوز ان يعتقد التلبيس فاذا
لم يبين علم دوامه فهو ان يوهم التلبيس الامر لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف فلا بد
من نعم فيقول ان تنبه الى انه ليس فان قال نعم التزم ما اراد الزامنا وان قال لا لانه قد دل
من جهة العقل عليه في الجملة قيل له وكذلك قد دل على جواز النسخ من جهة العقل في الجملة على انه انما يلزم
لبس اذا لم يبين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف فاما اذا لم يبين ما ليس به حاجة
والمعلوم انه سيبينه في حال الحاجة فليس بتلبيس والجواب عن الشبهة الثامنة وهي قولهم ان الامر
بالشي مطلقا لو لم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة على ان يدلنا على تابيد العبادة الى وقت
زوال التكليف فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطر الى قصد الرسول عليه السلام فيه كما اضطررنا
الى قصده في ان شرعه دايم وفي انه لا نبي بعده ويجوز ان يعرف ذلك بانقطاع الوحي ايضا وبعرف
الرسول عم بان يعرف ان صلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين على انه لو لم يصح ان يعرف
ذلك على التفصيل وقد عرفنا على الجملة لعلمنا انه ما دام صلاحا لنا فلا بد من ان يلزمنا لما اثر فيما
سواه على انا نعلم ان المامور به لا يكون دوام لزومه لان حال الحسن انه تعالى الزامه انما يقتضي انقطاعه
وهو استحقاق الثواب عليه ولذلك انه انما يلزم ما دام صلاحا ولا حاجة بنا الى علم آخر كما تقرر

المكلف اليه وهذا واضح وقد استدل اهل العلم على جواز النسخ بالفعل القديم من الامراض بعد الصحة ومن الفقر بعد
الغنى وانه اذا جاز ان يختلف بحسب مصالح العباد فكذلك ما يكلفوا به وهذا قريب وان كان الاول
هو الاصل فاما من ابى النسخ من اهل الشريعة فيما قدمناه يبطل قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ في شريعتنا
بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه
الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها باربعة اشهر وعشر او نسخ ايضا تقديم الصدقة
بين يدي نجوى الرسول وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظاير
ذلك كثيرة فلا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ذكر جواز نسخ الحكم

دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه لان التلاوة اذا
كانت عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع النسخ في احدهما مع بقاء الاخر كما يصح ذلك في
كل عبادتين واذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة فان قيل كيف
يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وهل في ذلك الا نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم لانها اذا
كانت دالة على الحكم فيجب ان يكون دلالة ما دامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه قيل ليس في ذلك
نقض لكونها دلالة لانها انما تدل على الحكم ما دام الحكم مصلحة فاما اذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة
الى غيره لم يكن التلاوة دلالة عليه وليس لهم ان يقولوا اما الفايدة في بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم
وذلك انه لا يمتنع ان يتعلق المصلحة بنفس التلاوة وان لم يقتض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها
مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان يقولوا ان هذا المذهب يودي الى انه يجوز ان يفعل جنس الكلام لمجرد
المصلحة دون الافادة وذلك مما تابونه لانا انما نمنع في الموضع الذي اشاروا اليه اخلاء
الكلام من فايدة اصلا وليس كذلك بقاء التلاوة مع ارتفاع الحكم لانها افادت في الابتداء تعلق
الحكم بها وقصد بها ذلك وانما تغيرت المصلحة في المستقبل في الحكم فنسخ وبقي التلاوة لما فيها من المصلحة
وذلك بخلاف ما سال السايل عنه واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فلا شبهة فيه لما قلناه من
جواز تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة وليس لهم ان يقولوا ان الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال
التلاوة بقاؤه وذلك لان التلاوة دالة على الحكم وليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى
ان انشقاق القمر ومجي الشجرة دال على نبوة نبينا عم ولا يوجب عدمهما خروجه عم من كونه نبيا فكذلك

القول

القول في التلاوة والحكم ويفارق ذلك حكم العلم الذي يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما
لان العلم موجب لا انه دال واما جواز النسخ فيما لا شبهة فيه لجواز تغير المصلحة وقد ورد
النسخ بجميع ما قلناه لان الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشرا ونسخ التصدق
قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة وان كانت باقية في جميع ذلك وقد نسخ ايضا
التلاوة وبقي الحكم على ما روي من اية الرجم من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وان كان ذلك مما نزل لفظه والحكم باق بلا خلاف وكذلك روي في تتابع صيام كفارة
اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم باق عند من يقول بذلك واما نسخهما
معا فمثل ما روي عن عايشة انها قالت كان فيما نزل الله تعالى عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس عشر
فجرت بنسخه تلاوة وحكما وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال ولو لم يقع شي منها لما اخل بجواز ما قدمناه
وصحته لان الذي اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف في هذا الباب

في نسخ الشي

قبل وقت فعله ما حله اختلف العلماء في ذلك فذهب طايفة من اصحاب الشافعي وغيرهم
الى جواز نسخ الشي قبل وقت فعله والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون
من المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي يختاره
سيدنا المرتضى قدس الله روحه وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك ان القول بجواز
ذلك يودي الى ان ينهى الله تعالى عن نفس ما امر به لانه اذا امر بشي بعينه في وقت بعينه ثم نهاه
عنه قبل مجي الوقت علمنا ان ذلك الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امره به وذلك قبيح من وجهين
احدهما ان ذلك الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به قبيح وان كان حسنا
فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك والوجه الاخر انه يودي الى البداء
لانه لو كان حاله ما امر به على ما كان عليه قبل الامر لما نهى عنه فدل النهي على انه ظهر له من حاله ما لم يكن
ظاهرا او استتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى لان البداء اذا لم يكن يجري عليه الا لهذا الفعل
ما يدل على البداء فان قيل انا انما نجيز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه فلا يلزم ما ذكرتموه
قيل له ان الامر الاول يتناول فعلا واحدا في هذا الوقت فاذا نهي عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ
اصلا فان قالوا لو اقتضى الفعلين جميعا فكيف كان جوابكم قيل له ان كان ارادهما جميعا

بالامر فاذا نهي عن احدهما فقد نهي عما امر به وهذا الذي افسدناه بعينها آنفا وان كان المراد احدهما
بعينه المامور به دون الاخر والنهي انبا عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا جائز عندنا هذا اذا
صح الجمع بين الفعلين فاما ان تعذر ذلك فالامر بهما يستحيل الا على وجه التخيير ومتى امر بهما على
وجه التخيير فقد اريد جميعا والنهي عن احدهما كالنهي عنهما جميعا ورجع نهي عما امر به فان قال
فيجوز عندكم ان يامر بالشيء في وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن ذلك نسخا قيل له
اذا كانا مثلين وواقعين على وجه واحد فبعيد ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فكذلك لم
يحسن النهي عن مثل ما امر به في وقته فان قالوا انما يجوز النسخ قبل وقت الفعل بان يامر الله تعالى
بالفعل ويريد منا اعتقاده والعزم عليه ثم نهى عن الفعل بعينه فيكون المنهي عنه غير المامور به قيل
لهم ليس الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يعتقد الشيء على ما هو به حتى يحسن ان يؤمر به لانه لو كان على
خلاف ما هو به لكان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به فاذا لابد ان يكون اعتقاد الشيء على ما هو
وليس يخلو ان يكون حسنا ولا لكون المعتقد واجبا او لكونه مرادا او مامورا به او يكون اعتقادا لان
يفعله وانما قلنا ذلك لانه لابد من ان يكون المعتقد واجبا او لكونه مرادا او مامورا به او يكون اعتقادا
لان يفعله وانما قلنا ذلك لانه لابد من ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفة فان كان اعتقادا لوجوبه
فلابد من ان يكون المعتقد واجبا وان كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا فالنهي عنه قبيح
وكذلك ان كان اعتقادا لكونه مرادا او مامورا به وان كان اعتقادا لان يفعله يجب ان يقطع على
انه يفعله لا محالة وذلك لا يصح على المكلف لانه يجوز الاخترام دونه فان قال انه امر بان يعتقد
كونه واجبا بشرط ان لا ينهى عنه او ان يعتقد انه يفعله على هذا الشرط قيل له ان تعلقت
بذلك فقل انه مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول امر به في الحقيقة بشرط ان لا ينهى عنه فاذا لم يصح
تعلق بمثل ذلك في نفس المامور به فاي حاجة بك الى ذكر الاعتقاد فهذا القول يدل على ان قائله
لم يعرف ما لا يعتقدا ولا الامر على ان المراد بهذا الاعتقاد وقد بينا من قبل ان الاعتقاد والعزم يتبعان
المعتقد في الوجوب فلا يصح وجوبهما دونه وفي ذلك اسقاط سواله فان قيل انما يجوز ذلك اذا امر
بالشيء واراد الاختبار ثم نهى عنه في الحقيقة قيل له القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تعالى الاختبار
لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف حال الشيء فيختبر هل يطيع المامور ام لا والقديم تعالى انما يامر العباد

بمصالحهم

بمصالحهم فكيف يامرهم بها ولا يريد منهم ولو جاز ذلك لجاز في النهي مثله فمن اين لهذا القايل ان
النهي هو نهي عن الفعل مع قوله في الامر انه اختبار فان قال انا اجوز النسخ قبل الفعل اذا امر تعالى بالفعل
في وقت بشرط تبقيه الامر او بشرط انتفاء النهي فاذا نهى عنه فقد زال الشرط فاذا قد نهى عن
الفعل غير الوجه الذي امر به وهذا كقولهم انه امر بالصلوة عبادة لله تعالى ونهى عنها عبادة للشيطان
والجواز قيل له ليس تبقية الامر لا يجوز ان يكون وجها يحسن المامور به ولا انتفاء النهي فلابد لان الوجه
على كون الفعل على وجه يحسن عليه حتى يجعل يقتضي بان في وروده اما خروج الفعل من ان يكون واقعا
على ذلك الوجه فاذا صح ذلك بطل ما سال عنه وفارق حاله حال الصلوة التي مثل بها ومن حق الامر
ان يدل على كون المامور به على وجه يحسن امره به فبقاء الامر وانتفاء النهي او وجوده لا يخل بكونه
على هذه الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فان قالوا انما يحسن ان يامر بالفعل بشرط الا نهي
عنه قيل له ان الذي جعله اصلا في الف دمثل ما بينت عليه لان الامر بما يمنع منه قبيح كالنهي بالامر
بما لا يطاق لان مراد الآمر عز وجل ان يفعل المامور ما امر به من الصلاح فلو لم يكن هذا مراده لم يصح الحكيم
ان يكون ذلك مقصده ومع ذلك يامره بالعلم انه يمنعه منه وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء
منها قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت فاخبر انه يمحو ما يثبت فيجب ان يكون امره بالشيء ثم ازالته عنه بنهي
او غيره جائزا ومنها ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني ارى
في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد ذلك وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
فمنعه من الذبح وفداه بذبح عظيم وهذا هو نسخ الشيء قبل وقت الفعل ومنها ما روي ان الله اوجب على
نبينا عليه السلام ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صح
النسخ في ليلة على رد النساء ثم نسخه قبل وقت الفعل والجواب عن الاول انه ليس في الاية انه
يثبت ما محا ويمحو ما اثبت ولا يمتنع حمله على ان يمحو الله غير ما اثبت ويثبت غير ما محا فاي تعلق
لهم بالظاهر وليس المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضي ذلك وقد قيل انه يمحو ما يثبته
الملك الموكل بالعبد في الصحيفة من المباحات ويثبت ما ليس مما يستحق عليه ثواب او عقاب
وقد قيل في تاويله غير ذلك مما قد بين في التفاسير والجواب عما تعلقوا به ثانيا ان الله تعالى
امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه فهو انه انما امره بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية وشد اليد والرجل

وغير ذلك وقد يسمى مقدمة الشيء باسمه كما يسمى المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول اني ارى في المنام اني
اذبحك ومراده ما قلناه ويدل على صحة ذلك ما قدمناه من دليل العقل من انه لا يجوز ان يامر بالشيء ثم
ينسخه قبل وقت فعله ويدل عليه ايضا قوله قد صدقت الرؤيا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان
لا يكون مصدقا ولما ذبح فدل على ان المامور به ما قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير مامور به
فكيف يقول للذبح فانظر ماذا ترى وهذا الكلام جزع وكيف قال ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمة الذبح
ليس فيها مثل ذلك وكيف فدي بذبح عظيم وليس المامور بالذبح وذلك لان ابراهيم عم لما امر بمقدمات
الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح ظن انه سيؤمر بالذبح فلذلك قال ما قال واما الفداء
فلا يمتنع ان يكون ذبحا ويكون فداء عن الذي ظن انه يؤمر من الذبح او عن مقدماته الذبح لان الفداء
لا يجب ان يكون من جنس ما فدي به الا ترى ان الهدي يفدى به حلق الراس وان لم يكن من جنسه وقال
قوم انه امر بالذبح على الحقيقة وانه كان يذبح اذا اتى موضع الذبح فاذا قد فعل ما امر به ولم يسقط
عنه فهذا اقرب والاول اجود فاما من قال انه جعل صفحة عنقه نحاسا فامتنع الذبح عليه فلا يصح لانه عجز
الامر بما يمنع منه وذلك قبيح لا يجوز عليه تعالى على ما قدمنا القول فيه والجواب عما تعلقوا به اولا
من الخبر فاول ما فيه انه خبر واحد ولا يجوز ان يتعلق بمثله فيما طريقه العلم به على انه فاسد من وجوه منها انه
يوجب نسخ الشيء قبل ان يعلم المكلف انه مامور به لان في الحديث انه نسخ عنهم ذلك بليلة الاسراء ومنها
انه يوجب نسخ شيء عنهم من حيث اشار به موسى عم وسئل محمد صلعم ان يخفف عن امته والتكليف
لا يتعلق باختيار الانبياء ولا يوثر فيه مسئلتهم التخفيف فيه ومنها ان في الخبر الشنيعة ما يعتقد انه
موضوع لا اصل له وان كان فيه ما لا يمتنع ان يكون صدقا والجواب عما تعلقوا به من العام من انه
نسخ وجوب رد النساء على المشركين قبل فعله فهو انه عم لم يكن شرط لهم ان يرد عليهم النساء او لا
الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل اطلق ذلك اطلاقا ولا يمتنع ان يكون الصلح اقتضى امضاء
الى الذي نسخه ولو كان قبل ذلك لم ينسخ ولو هاجرت امراة قبل ذلك لكان يردها عليهم وهذا
لا ينافي ما قدمناه فاما من تعلق في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجاة فغلط لانه
انما نسخ عز وجل بعد الفعل لا قبل وقته لانهم عصوا الا عليا عليه السلام فلم يفعلوا ما امر
به في وقته فنسخ عنهم وهذا جائز عندنا وقد تعلق في هذا الباب باخبار احاد لا يصح التعويل

عليها

عليها في مثل هذه المسائل اوتي ليس بنسخ قبل وقت الحاجة الفعل وانما هو نسخ قبل الفعل فينبغي ان يعرف
هذا الباب ويتامل هو ما يرد منه ان شاء الله تعالى فانه لا يحيل على من ضبط اصل هذا الباب فاما الذي
على ان النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول فيه هو انه متى امر بالفعل في وقت او بعض وقته وغير ممتنع
ان ينهى عنه امثاله كما كان لا يمتنع ان ينهى عن ذلك لو فعل لان ما نهي عنه انما نهي عنه لانه مفسدة له
في التكليف فتقدم فعله لما امر به او تركه له لا يوثر في ذلك ولذلك نسخ الصدقة قبل مناجاة الرسول لما
عمن اوجب عليه وان لم يفعلوه وعصوا فيه وما يروى من ان امير المؤمنين فعله لا يخرجه من ان يكون حاله
ما وصفناه فالتعلق بذلك غير صحيح وانما ذكرنا هذا الفصل عقيب المسئلة الاولى لان من المتفقهة من زعم
ان النسخ قبل الفعل لا يجوز ويظن ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما من الفرق ما بيناه
فصل في ان الزيادة في النص هل يكون نسخا اولا ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الزيادة في النص
ليس بنسخ على كل حال وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ اذا كان المزيد عليه
قد دل على ان ما عداه بخلافه مثل ان يكون النص على الثمانين في حد القاذف يدل عنده على ان ما فوقه
ليس بحد فاذا زيد عليه كان نسخا من هذا الوجه وذهب ابو عبد الله البصري الى ان الزيادة على النص
اذا اقتضت تغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخا وان لم تقتض ذلك لم يكن نسخا وحكي ذلك
عن ابي الحسن وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله من قبل وهو الذي
ذكره عبد الجبار بن احمد في العمد لان الزيادة ان الزيادة على ضربين احدهما تغير حكم المزيد عليه حتى لو فعل
الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزيا ووجب اعادته فذلك يوجب نسخ المزيد
والاخر هو الذي لا يغير حكم المزيد عليه ولو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لكان مجزيا وانما
يجب ان يضاف اليه الزيادة فما هذا سبيله لا يوجب نسخ المزيد عليه وهذا هو الصحيح فمثال القسم
الاول ان يوجب الله تعالى الصلوة ركعتين ثم يضيف اليها ركعتين اخريين حتى يصير الفرض اربعا
فان ذلك يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما لا تجزيان فمن لم
يضف اليهما الركعتين وجب اعادة الصلوة من اولها وكذلك يروى عن عائشة انها قالت
كانت الصلوة ركعتين فزيد في صلوة الحضر وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل الاول اذا وقع
على الحد الذي كان واجبا قبل الزيادة صار كانه لم يكن ومتى فعل مع الزيادة صح فصار هو

مع الزيادة بمنزلة حكم فرد الاول في انه يجب ان لا يكون ناسخا له واما مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على
حد الزاني البكر وزيادة الرجم على حد المحصن وانما قلنا ان هذا ليس بنسخ لان الحد المفعول في الحالين
لا يختلف وانما يجب ضم الزيادة ولم يجب استينافه لان بعض الزيادة الواردة في حكم عبادة
ثانية في انها لم يؤثر في حال المزيد عليه الا ترى انه لو فعل الاول بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله
قبلها لكان ذلك مجزيا وانما يجب ان يضم اليه الزيادة فحسب ففارق حكم هذا القسم الاول
فكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون لما اوجب ذلك نسخا لان الثمانين اذا فعلت بعد ما زيد
عليه من غير ان يضم الزيادة عليها فقط فان قيل فهذا اوجب ذلك كونه نسخا لان حد الثمانين
كان يتعلق به رد الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد تغير حكمه الشرعي فوجب
ان يكون نسخا قيل له ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا باقامة الحد وانما يتعلق بالقذف الذي يوجب الفسق
دون اقامة الحد كان رد الشهادة يتعلق بسائر افعال الفسق دون اقامة الحد الواجب فيه منها مثل
شرب الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط السوال ولو سلم ان رد الشهادة يتعلق باقامة
الحد لما اوجب ذلك نسخا لان رد الشهادة عبادة اخرى منفصلة عن اقامة الحد الا ترى ان الحد
قد يصح وان لم يرد الشهادة فاذا صح ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة
اباحة زوج المعتدة اذا انقضت عدتها فان عدتها وان زيد فيها او نقص منها لا يوجب
نسخا لذلك لانه حكم اخر يتعلق بانقضاء العدة طالت العدة ام قصرت فتغير العبادة لم
يوجب نسخه وكذلك لو تغير حكم ستر العورة والوضوء والقبلة في الصلوة ما اوجب ذلك
نسخ الصلوة فكذلك القول في رد الشهادة فان قيل اليس حد القاذف اذا
كان ثمانين فمن فعل ذلك يكون قد استوفى الحد فاذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين
استوفى الحد فوجب لذلك ان يكون نسخا قيل له هذا كلام في عبارة لان تحصيله انه يجب على
الامام ان يضم الى الثمانين عشرين حتى يكون قد استوفى الحد الواجب وقد بينا ان ذلك
لا يوجب نسخا فان قيل فيجب على هذا ان يقولوا ان النقصان من العبادة اذا انقص لا
يصح العبادة اذا اتى بها على حد ما كان يوتى بها من قبل ان يكون نسخا قيل له كذا نقول
وسنبين بعد هذا الفصل ان شاء الله فاما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يو

النسخ

النسخ اذا كان منفصلا من العبادة ويصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى
ويفارق ذلك ما قدمناه من الصلوة من ان زيادة ركعة فيها تقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة
تصير مع المزيد في حكم الشي فلم يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت ما قدمناه فكل زيادة يصح
دون المزيد عليه او يصح المزيد عليه دونها واحد بها لا يوجب النسخ الاخر كما ان زيادة صلوة
على ما اوجب الله تعالى من الصلوة لا يقتضي نسخا لها فاما الكفارات الثلث المخير فيها فمتى فرضنا
ان الله تعالى زاد فيها رابعا فان ذلك يوجب نسخ تحريم ترك الثلثة لانه كان من قبل يحرم تركها
اجمع والان لا يحرم ولكن لا يقتضي ذلك نسخ الكفارات الثلث لما قلناه من انها لو فعلت على
الحد الذي فعلت قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم يوجب ذلك نسخا فان قيل
فما قولكم في الذي يذهبون اليه من وجوب الحكم بالشاهد واليمين اليس ذلك نسخ ما اوجب الله تعالى
من الحكم بالشاهدين او الشاهد والمراتين فان قلتم ذلك قلتم بجواز نسخ القران بخبر الواحد
وذلك خلاف مذهبكم بل هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ فبينوا القول فيه
قيل له ان ذلك ليس بنسخ لان القران اذا دل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان ينضم
اليه الثاني او انضاف اليه امراتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد
اجمعت الطائفة المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر الواحد الذي
ذكره السائل واما تقييد الرقبة الواجبة في الظهار بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من قال ان
زيادة العشرين في حد القاذف نسخ له وان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لمن ذكر انه يكون
نسخا في المعنى لانهما معا يقولان ان الدليل الاول يقتضي جواز الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين
وان الدليل الثاني دل على ان الحد مائة وان الرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في العبارة
واحدهما يعبر عن ذلك بانه نسخ والاخر يعبر عنه بانه تخصيص فلا طائل في ذلك فان قيل من جعله نسخا
لا يقبل فيه خبر الواحد ومن جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه والقياس قيل له اما على مذهبنا فلا
يقبل في الموضعين خبر الواحد ولا القياس على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص
وابى قبوله في النسخ فلخصمه ان يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه نسخ ولم ترجع في ان ذلك
نسخ الا الى ذاتك وانفك عليه في المعنى الذي ليس بنسخ عندي فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز

قبول خبر الواحد فيه فان عنيت بقولك انه نسخ من حيث لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت بانيا
للشي على نفسه وذلك غير صحيح فاما من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما ثبت من الزيادة التي
علم انها ليست نسخا ان ذلك اقترن بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا وذلك نحو وجوب النية
في الصلوة ونحو كون الرقبة سليمة من العيوب التي تمنع من اجزائها وغير ذلك من المسايل ونقول
ان الزيادة انما توجب النسخ اذا دل عليها ما يصح النسخ به ونقول اذا دل خبر الواحد والقياس
على نسخ شي من القران وجب رده لان نسخ القران بذلك لا يجوز وعلى هذا ينبني المسايل في الفروع
كل احد على ما يذهب اليه وهذه جملة كافية فيه   فى ان النقصان من النص هل هو نسخ ام لا
والخلاف فيه حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا
لجميعها وجرى ذلك مجرى العموم اذا خص او استثنا منه فان ذلك لا يكون نسخا للكل وكان يقول ان ذلك مثل ان القبلة
نسخت بالقبلة ولم يوجب ذلك نسخا للصلوة وكان يحتج بذلك صيام عاشورا ونسخه بشهر رمضان
ونقول ان النسخ تناول الوقت لا العبادة وان الواجب من الصوم في رمضان هو الذي كان
واجبا في عاشورا وكان في ذلك صلاة فيه الشرط الحاصل في العبادة الاولة كان يجب ان يكون
حاصلا في الثانية ايضا ونقول اذا كان المقرر في صوم عاشورا انه يجوز بنية غير مبيتة فكذلك
يجوز
يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشورا وانما نسخ وقته وذهب بعضهم الى ان
النقصان من العبادة يقتضي النسخ وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك ولا خلاف ان النقصان
يقتضي نسخ ما سقط لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه وانما الخلاف في انه يقتضي نسخ
ما بقي من العبادة ام لا والذي يجب ان يعتمد في هذا الباب ان العبادات الشرعية قد يكون
جملة ذات شروط كالصلوة وقد يكون فعلا واحدا له شروط وقد يكون فعلا مجردا عن الشرط
فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ
بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك نسخ شروط الجملة التي
هي ذات شروط لا يوجب نسخها لان من حق الشروط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه
لاجله وليس في نسخه تغيير حال المشروط وهذا مثل ان ينسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب
نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل فاما اذا نسخ بعض تلك

الحكم

الجملة كنسخ القبلة او كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت
على الحد الذي كانت واجبة اولا لم يجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة
من كونها واجبة وجايزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب
ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة من عبادة مبتداة لم يكن
مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم يجب الصلوة من قبل على هذا الوجه
فما كان واجبا قبل ان الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا لها من هذا الوجه
فاما صوم عاشورا فانما يقال انه نسخ برمضان لاعتبار انه عند سقوط وجوبه امر بصيام رمضان الا ان
صوم رمضان ما نسخ له لان الحكم انما ينسخ حكما آخر اذا لم يصح ان يجتمعا على وجه فاما اذا صح وجوب الثاني
مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما لا يكون ناسخا للاخر ولذلك قلنا ان قول الله تعالى ولابويه لكل
واحد منهما السدس لا يعلم به وجوب نسخ الوصية للوالدين والاقربين لان اجتماع الوصية للكبير الوارث
لهما غير منكر بل هو الصحيح الذي نذهب اليه ومن خالفنا في ذلك يرجع الى ما روي من قوله عم لا وصية
لوارث ويدعي ان ذلك مجمع عليه وعندنا انه خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القران ولو سلم ان صوم
عاشورا انسخ في الحقيقة برمضان لما صح ان يصرف النسخ الى الوقت لان من حق النسخ ان يتناول
الافعال الواقعة في الاوقات لا الاوقات نفسها لانها ليست من فعل المكلف
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وفي نسخ الاجماع والقياس وتجويز القول في النسخ بها لا خلاف
بين اهل العلم ان نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العمل والعلم
سواء وكما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر ولا
على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل
شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل وقد وقع ما قلنا انه جايز لان الله تعالى نسخ الاعتداد
حولا بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا او نسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة
كل ذلك بالكتاب اذا كان المنسوخ به ثابتا واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا اذا ثبت وبان الوا
فان كانت الاولى من اخبار الاحاد وعلى مذهبنا ذلك ساقط الا انا لا نعمل بها وعلى مذهب الفقها يجوز
نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقها العلم فحكمها حكم الكتاب وان كان طريقها في الاحاد ايضا

متساويه فيجب صحه نسخ احدهما بالاخر وقد وقع ذلك ايضا على ما روي ان النبي عم نهى عن ادخار لحوم الاضاحي
وزياره القبور ثم نسخ ذلك فاباح الزياره والادخار للحوم الاضاحي ولا فرق بين قوله الفعل او قوله
بقوله وقد وقع ذلك عند الفقهاء لانه كان امر عم على ما روي بقتل شارب الخمر في المره الرابعه
ثم اخذه وقد شرب رابعه فجلده ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت واما نسخ
الكتاب بالسنه ونسخ السنه بالكتاب فسنبين القول فيه ان شاء الله واما الاجماع فعندنا انه لا يجوز نسخه
لانه دليل لا يتغير بل هو ثابت في جميع الاوقات لان العقل عندنا يدل على صحه الاجماع وما هذا حكمه
لا يجوز تغيره فيطرق عليه النسخ وكذلك لا يصح النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا
عن المنسوخ وذلك لا يتاتى في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادله العقل التي لا يجوز النسخ بها على
ما مضى القول فيه فاما على مذهب الفقهاء فلا يجوز ايضا نسخه لانه دليل قد استقر بعد ارتفاع الوحي
ومعلوم ان بعده لا يصح النسخ فيجب امتناع النسخ فيه وكذلك لا يصح النسخ به لمثل ما قلناه من ان
من شان الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ والحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز ان تجمع الامه بعد ذلك على
خلافه ولان ذلك يؤدي الى بطلان الاجماع فاما اذا اجمعوا على شي ثم ورد الخبر بخلافه كاجماعهم على
ان لا غسل على من غسل ميتا على مذهبهم ولا وضوء على حامله وقد وردت السنه به فانما يستدل
بالاجماع على ان الخبر غير صحيح ولا يثبت فاما ان يكون منسوخا به فلا وانما قالوا ذلك لانه لو كان
صحيحا لما اجمعت الامه على خلافه لانهم يتبعون الادله ولا يخالفونها او يستدل بالاجماع على انه نسخ
بغيره لا به نفسه فان قيل فهل يجوز ان ينسخ اجماعهم على قولين باجماعهم على احدهما لان هذا الاجماع
قد دل على ان القول الاخر الذي سوغوا من قبل القول به قد حرم القول به وهو النسخ للاجماع قيل له
هذا يسقط على مذهبنا لانهم اذا اجمعوا على ان كل واحد من القولين جائز لا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك
على احد القولين لان ذلك ينقض الاجماع الاول وانما يصح ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد
بان يقول قالوا بالقولين من طريق الاجتهاد ثم اداهم الاجتهاد الى قول واحد وعلى هذا ايضا لا يكون
ذلك نسخا لانهم انما سوغوا القول الاول بشرط ان لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد وكان من غاب
عن الرسول فانما يجتهد في المسئله بشرط ان لا يكون من النبي صلعم نص فاذا وجد الاجماع على احدهما عدم
الشرط الذي له جوزوا القول الاخر فحرم القول به بهذه العله لا لانه منسوخ فاما القياس فعندنا

انه غير

انه غير معمول من الشرع على ما تدل عليه في المستقبل فلا يصح نسخه ولا النسخ به واما على مذهب من قال
بالعمل به فلا يصح ايضا نسخه لانه لا يتبع الاصول فما دامت الاصول ثابته فنسخه لا يصح والنسخ به
لا يصح ايضا لان من شرط صحته ان لا يكون في الاصول ما يمنع منه فلو جوزوا ان ينسخ الاصول به لجوزوا
نسخ الاصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصح عليه فاما الاجتهادات على مذهب
الفقهاء فلا يصح النسخ فيها لانه يجوز ان يرجع من الاجتهاد الى اجتهاد ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز
ان يقال ان احد القولين ينسخ الاخر ولذلك قال معاذ اجتهد رايي اذا لم اجد في الكتاب ولا في
السنه وكذلك غيره من الصحابه كانوا يتركون اجتهادهم للنصوص واما فحوى القول فلا يمتنع نسخه لان اللفظ
يدل عليه كما يدل على ما ينافيه وله صريحه فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما تقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه
كان ينسخ ضرب الوالدين وشتمهما ثم قوله لهما اف قيل له لا يمتنع لانها في الحكم بمنزله ما يتناوله العموم من
المسميات فنسخ بعض ذلك مع بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه مع ثبات اصله
لا يصح لان بصحه الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته ولذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ
اصله لما ذكرناه من العلل ومن الناس من منع من ذلك وقال لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه
لان ذلك مناقضه ويستحيل في العرف لانه لا يجوز ان يقول فلان لا يظلم مثقال ذره وهو يظلم القناطير
وفلان لا يأكل رغيفا ثم يقول هو يأكل مائه رطل فاذا كان كذلك فدخول النسخ في ذلك لا يصح
واما النسخ باقرار النبي صلعم على الفعل فسنبين في باب الافعال ان شاء الله تعالى
وذكر نسخ القران بالسنه والسنه بالقران ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزله وغيرهم وجميع اصحاب
ابي حنيفه ومالك الى ان نسخ القران بالسنه المقطوع بها جائز واليه ذهب سيدنا [illegible]
وذهب الشافعي وطايفه الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ولا خلاف
بين اهل العلم ان القران لا ينسخ باخبار الاحاد الا ان من اجاز نسخ القران بالسنه المقطوع
بها يقول كان يجوز نسخه ايضا باخبار الاحاد ولكن الشرع منع منه وهو الاجماع على ان خبر الواحد
لا ينسخ به القران ولولا ذلك لكان جائزا كما ثبت عندهم تخصيص عموم القران وبيان مجمله
باخبار الاحاد وفي هذه المسئله نظر الى ان ذكر ما تعلق به كل واحد من الفريقين على ضرب من
الايجاز فاستدل من قال يجوز ذلك انه اذا وجبت السنه المقطوع بها العلم والعمل ساوت

الكتاب في ذلك فيجب جواز حصول نسخه بها كما يجوز التخصيص بها وتخص بها وانما لا يجوز نسخه بخبر الواحد
للاجماع الذي ذكرناه والا كان ذلك جايزا وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي
هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقران لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها
قالوا ومزية القران في باب الاعجاز على السنة لا يخرجها عن المساواة فيما ذكرناه يبين ذلك ان
نسخ الشريعة انما يصح حيث كان دلالة على الحكم المراد بالاول اريد به الى غاية وقد علم ان
قوله تعالى اذا كان وحيا ولم يكن قرانا في باب الدلالة كالقران فكذلك حال السنة في ذلك
يجب ان يكون حال القران في جواز نسخ القران به لان الذي يختص القران به من الاعجاز لا تاثير له
فيما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان بقي كونه معجزا مع كونه قولا له تعالى لا يخرجه من ان يدل على الحكم
كما اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله عم دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن لكون
القران معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه واستدل من منع من جواز نسخه بالسنة
منها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله الله تعالى مبينا للقران
فلو نسخه لكان مزيلا له والازالة ضد البيان واعترض من خالف في ذلك بان قال انه اذا نسخها
فقد بين الوقت الذي يزول فيه العبادة وهذا في انه بيان جار مجرى التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن
في وصف الله تعالى له في انه مبين دليل على انه لا يفعل ما ليس ببيان كما لا يدل على انه لا يبتدي باحكام
شرعها وقال ابو هاشم ليس معنى قوله لتبين للناس ما نزل اليهم اي لتبلغ وتودي لان الاداء بيان
ومتى حملنا الاية على هذا وفينا حقها في العموم لانه مود لكل ما انزل الله ومتى حملت على البيان
الذي هو التفسير حملت على التخصيص واذا امكن حمل الاية على عموم كان اولى من حملها على خصوص
واستدلوا ايضا بقوله واذا بدلنا اية مكان اية قالوا فبين الله انه يبدل الاية مكان الاية في ذلك
منع من نسخه بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال ليس فيه انه لا يجوز ان يبدل الاية
الا بالاية فالتعلق به لا يصح لانه لا يدل على موضع الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر
ان الاية يبدل بالاية ولم يذكر الحكم واستدلوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين انه لا يتبدل له الا
بالكتاب وقال من خالف في ذلك ليس في قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي

يدل على انه لا ينسخ الاية الا بوحي من الله تعالى قرانا كان او غير قران وكذلك نقول لان النبي لا ينسخ القران
من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا به في هذا الباب قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها فاستدلوا بهذه الاية من وجوه منها ما ذكره ابو العباس بن شريح انه قال
لما قال الله تعالى نات بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به الكتاب واحتمل غيره فلما قال بعده
الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد بها ما تقدم ما يختص هو بالقدرة عليه وهو القران المعجز
فكانه قال نات بخير منها او مثلها فاضاف ما ينسخ به الاية الى نفسه والسنة لا تضاف الى الله تعالى
من الحقيقة ومنها ان الظاهر في هذه الاستعمال انه ان قيل لاحد لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا
منه انه يراد به من جنس الاول وكذلك قوله ما ننسخ من اية او ننسها لما ذكر في الاول اية فيجب ان يكون
هو المراد بقوله نات بخير منها او مثلها فكانه قال نات باية خير منها او مثلها ومنها ان الاية
انما يكون خيرا من الاية بان يكون انفع منها والمنفعة بالاية تقع بتلاوتها وبامتثال حكمها فيجب
ان يكون ما ياتي به يزيد في النفع على ما ينسخه ولا يكون زايدا عليه الا ويحصل به النفع من كلا الوجهين
والسنة لا يصح ذلك فيها وذكر من خالف هذا المذهب في تاويل هذه الاية وجها قويا وهو المحكي
عن ابي هاشم وهو انه قال ليس في قوله نات بخير منها دلالة على ان ما ياتي به هو الناسخ لانه لو لم يقل
نات بخير منها ناسخا وجاز ان ينسخ الاية بشيء اخر ثم ياتي بخير منها واجاب من نصر المذهب الاول
عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى فكل من قال ذلك قال انها يكون ناسخه
وليس في الامة من قال انه ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة
قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم يات باية اخرى وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه
واعترضوا على الاستدلال بالاية ايضا بان قالوا قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها يقتضي ثبوت النسخ فيها قبل الاتيان بخير منها فلو كان ما ياتي به نفع لما صح حصول نسخ
الاية قبل ان ياتي بخير منها ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال لا يمتنع ان يقول نات بخير
منها ناسخا وان تقدم قوله ما ننسخ من اية او ننسها كما ان القايل اذا قال انا لا ابطل الحركة
الا وافعل السكون ولا يعدم السواد عن المحل الا ويطرا عليه البياض وان كان المبطل
للسواد هو البياض الطارئ وكذلك المبطل للحركة هو السكون الذي يطرا عليه فكذلك

القول في الاية واعترض ايضا على الاستدلال بالاية بان قالوا ليس في ظاهرها نسخ حكم الاية وهو موضع الخلاف وهذا
ايضا يسقط بالاجماع لان احدا لا يفصل بين نسخ الاية وبين نسخ حكمها فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع
وقالوا ايضا ان نسخ الاية والانساء اذا حملت على ان المراد به انه ينسيه عن صدور الرجال فالله تعالى هو الفاعل
لذلك فلا يصح وقوع ذلك بالسنة ومتى حمل على ان المراد به ان يبين ان تلاوتها ليس بطاعة فذلك يصح
بالسنة والقران جميعا ولمن نصر الاول ان يقول انا احمل الاية على الامرين جميعا على انه انما يسهل لا ينسيها
عن صدور الرجال الا الله ولا يبين ان تلاوتها ليس بطاعة الا بقران اخر خير منه او مثله وان في ذلك لا يقع
بالسنة اصلا لهذا الظاهر واعترضوا ايضا على هذا الاستدلال بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل
بمعنى انه اشق نفعا وانه قد زاد في باب النفع على غيره فاذا ثبت ذلك جاز ان يقول انه يات بخير منها
اي بانفع لكم منها والمنفعة في هذا الموضع هي ما يستحق بالفعل من الثواب وليس يمتنع ان يكون الثواب
بما يدل السنة عليه من الفعل اكثر مما يستحقه على الفعل الذي دلت الاية عليه على تلاوتها فيجب من هذا
الوجه صحة نسخ الاية بالسنة وان يستدل بنفس الاية على ما نقوله واجاب من نصر المذهب الاول
عن ذلك بان قال وكان يجب على هذا التقدير ان يطلق بالاطلاق ان السنة خير من القران ويراد
بذلك اكثر ثوابا في الاطلاق وذلك خروج عن الاجماع واعترضوا على الوجه الاول من الاستدلال
بالاية بان قالوا قوله نات بخير منها ضعيفا ذلك الى نفسه لا يدل على ما قالوه لان عندنا ان النسخ انما يقع
بالوحي الذي اتاه تع وان كان ما السنة تشتمل عليه وبعد فقد اعطينا الاضافة حقها وقالوا ايضا والوجه
الثاني انه لا يمتنع ان يقول القايل اخذ منك كذا واعطيك ما هو انفع منه وان لم يكن من جنسه لانه
قد يقول الرجل لصاحبه مصرحا لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك ما هو خير منه من الدنانير ولا اخذ منك
دارا الا واعطيك ما هو انفع لك منها من البستان وغير ذلك وقالوا في الوجه الثالث من قوله تع
الم تعلم ان الله على كل شي قدير انما يريد به انه هو القادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد
من المنسوخ والذي يحصل لك هو الله تع واستدل بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا اليه
بان قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان من ذلك ايتيا بالنبي ع واستدل على ذلك بقوله تع
واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون
ثم بين انه ليس يرتفع هذا القول وان المبدل هو الله تعالى بما انزله وهذا اغلط لان الله تع ذكر

انهم لنسبوه

انهم لنسبوه الى الافترا عند تبديله الاية بالاية فان كان ما يجعلهم من الارتياب قد يمنع من نسخ الاية
بالسنة فيجب ان يمنع من نسخ الاية بالاية ايضا وكيف يمنع العقل من ذلك ومن علم كون القران معجزا
يعلم صدقه وعلى صدقه ينتفي الارتياب بقوله اذا نسخ الاية بالسنة وليس ينسخه بالسنة ينسخ من
تلقا نفسه بل من نسخ له بالوحي الذي نزل عليه فهو في الحكم كانه نسخ اية باية ومن الناس من قال ان
العقل يجيز ذلك لكنه لم يرد ذلك في السنة ولم يثبت فهذا وجه الا انه ليس للكلام في هذه المسئلة
لان صاحبها متى تجوز ذلك وانما انكر وجوده قالوا يجب ان يبين له الوجود ومن يذهب الى
ذلك فله اشيا يذكرها ويتعلق بها وربما ذكرناها ان عرض ما يحتاج اليه ولا يجوز له ان يمتنع من ذلك
ان يتناوله لانه ليس يستند الى دليل يصح له التاويل واما من قال اني لا اقول ان نسخ القران بالسنة
جاير في العقل او لا يجوز لان يجوز او شك وقد علمت بالشرايع المنع منه فذهاب عن موجب اللفظ
لان المراد بها ان نسخ القران بالسنة من القبيل الذي شك فيه هل يتعبد الله تع به ام لا
وانه من جنس ما لا يجوز ذلك فيه وهذا لا يصح الامتناع منه كما لا يصح للانسان ان يقول
كان يجوز ان يتعبد الله تعالى بصلوة سادسة اولا وان علمنا بالسمع انه لم يتعبد بها
وهذه جملة كافية في هذا الباب واما الكلام في نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب الشافعي
المنع منه وهو الذي صرح به في رسالته جميعا وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول
اظهر من قوله لكنه لما رأى هذه المسئلة تضعف على النظر جعل قولا اخر على حسب ما يفعله
كثير منهم ومن عدا ذلك من الفقهاء والمتكلمين فعلى جواز ذلك وتعلق من منع ذلك بان قال
اذا لم يجز نسخ القران الا بقران مثله وانه له في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب لمثل ذلك
ولانه جعل مبينا فلا يجوز ان ينسخ سنته بالقران لان في ذلك اخراجه من كونه مبينا بل يوجب
كون سنته مبينة بالقران ومن الذي نعتمد في ذلك جواز نسخ السنة بالقران ومن الذي يدل على ذلك
انه قد ثبت ان القران اقوى في باب الدلالة من السنة على الاحكام فاذا كان اقوى منها جاز
نسخها به كما جاز نسخها بالسنة التي هي دونه في القوة ومن ذهب الى المنع من جواز نسخ القران
بالسنة واجاز نسخ السنة بالقران يقول لم امنع من ذلك من حيث التساوي في باب الدلالة
بل امتنعت من ذلك للايات التي دلت على المنع من ذلك والا كان ذلك جايزا وان كان نقصه

ادون من بعض او كانا متساويين في باب الدلالة ومن ذهب الى الجواز في الموضعين كانت هذه الشبهة
عنه ساقطة فان قالوا ان الله تعالى لو نسخ سنة نبيه بآية نزلها لامر نبيه ان يبين سنة ناسخة ينسخ
بها سنته الاولى لئلا يلتبس النسخ بالبيان قيل له ان الآية لا تخلو من ان يدل بظاهرها على نسخ
السنة او لا يدل بظاهرها على ذلك فان دل على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة تكون مؤكدة وان
لم يدل الا ببيان السنة جاز القول بان السنة نسخت من حيث كان بها العلم بنسخ السنة الاولى واذا
صح ما الذي يحوج الى بيان سنة ثانية والآية دالة بظاهرها على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس ذلك
بالبيان ومن حق البيان ان يكون بيانا لما لا يعرف المراد به بظاهره والنسخ بالضد منه ومن حق
الدليل ان لا يتأخر عن المبين والنسخ مخالف له واما قوله لتبين للناس ما نزل اليهم لا يمنع من ان
ينسخ سنته قالوا بالقرآن لانه ليس في نسخها به اخراج لها من ان يكون قد بين ما اريد بها وانما
بين النسخ على ان نظائر ما اريد بها زال حكمه في المستقبل ومما يبين جواز نسخ السنة بالقرآن وقوع
ذلك وهو ان تأخير الصلوة عن اوقاتها في الخوف كان هو الواجب اولا ثم نسخ ذلك بالمنع
من تأخيرها بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا واما نسخ الكتاب بالكتاب فقد وقع [illegible] وقد
الامثلة في ذلك ومن ذلك انه كان حد الزانية الامساك في البيوت حتى تموت بقوله واللاتي
يأتين الفاحشة من نسائكم الآية وحد الرجال الاذى ثم نسخ ذلك بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وذهب مخالفنا في ذلك الى ان ذلك نسخ عن المحصن فاما على ما يذهب اليه اصحابنا
فانه يجتمع له الجلد والرجم جميعا ولا يستقيم ان احدهما منسوخ وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله

في ذكر الطريق الذي يعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما يعلم الناسخ ناسخا
والمنسوخ منسوخا بشيئين احدهما ان يكون الثاني مبينا عن نسخ الاول لفظا او يعلم ذلك
من جهة المعنى ولهذين الوجهين تفصيل واما ما يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه احدها ان
يرد الخطاب بان الثاني قد نسخ الاول كما روي ان رمضان نسخ عاشورا وان الزكوة نسخت
الحقوق الواجبة في الاموال وثانيها ان يرد بلفظ التخفيف كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم
في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وكقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي
نجويكم صدقة فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فنبه بذلك على وجوب اسقاط ذلك وثالثها

كما روي عنه

كما روي عنه ع من قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وكل ذلك دلالة يقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظائر ذلك على وجه
لولاه لكان ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا له والاول منسوخا به وان اختلفت عبارته
واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى نحو ان يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما باي وجه علم
ذلك من الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاول فعلى هذا يجري هذا الباب وقد يعلم ايضا الناسخ
ناسخا ببيان اذا كان اللفظ والمعنى لا يبينان عن ذلك وذلك نحو ما يقوله الفقهاء من نسخ
الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث لان الظاهر الآية لا يعلم نسخ ذلك وانما يعلم
ذلك على التسليم بقوله ع ان الله تعالى قد اعطى ذي حق حقه فلا وصية لوارث وهذا وان
كان عندنا غير صحيح لان عندنا يصح الوصية للوارث فانما ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن
ان يقع به النسخ واما طاوس فذهب الى ان الوالدين يثبت لهما الوصية اذا كانا كافرين ولم ينسخ
الآية وانما خصصها بالخبر واما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ
ما يدل على انه بعده مثل ما قدمنا ذكره ههنا ومنها ان يكون الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه
بعد وقت المنسوخ ومنها ان يكون المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول بعد ما صحبه
الآخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول انه كان من وقت قبل وقت
صحبة الثاني وذلك نحو ما روي في حديث قيس بن طلق انه جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وهو
يؤسس المسجد فسأله عن مس الذكر ومعلوم من حال ابي هريرة انه صحب النبي ع بعده وقد يعلم التاريخ
بقول الصحابي بان يقول او يحكم ان احد الحديثين كان بعد الآخر وليس يجب من حيث لم يجز ان
ينسخ بقول الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ طريق
العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان بشاهدين وان
لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا التاريخ بقول الصحابي ان يقلده اذا اخبرنا ان هذا
نسخ كذا بل يجب ان ننظر فيما وصفه بانه منسوخ فان علمنا انه كما قال اخذنا به والا وقفنا فيه
لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على
الخفين نسخ الكتاب بما علمنا انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء

منسوخ واما اذا اتاك الصحابي ان كذا وكذا كان حكما ثابتا من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما به نسخ فان ابا عبد الله البصري
حكى عن ابي الحسن انه كان يرجع الى قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزاكيات
فقال كان هذا امره ثم نسخ بتشهده ونحو ما روي عن عمر وابن عباس في الرضاع انهما قالا كان
الواجب التوقيت واما الآن فلا وذهب غيره الى انه لا يرجع الى قول الصحابي في ذلك لانه اذا جاز
فيما صرح بانه ناسخ الا يكون ناسخا في الحقيقة فان اعتقاده فيه ذلك غير ممتنع ان يطلق ذلك لطائفي
ولا يذكر ما لاجله قال انه منسوخ ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ به ولو علم من حاله انه انما ذكر انه منسوخ
لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يتضمن حكما معلوما تغيره بالشرع
والاخر يتضمن حكما ثابتا عقليا فيكون ذلك هو الطارئ على الاول كما ذكر في حديث مس الذكر انه لا يوجب الوضوء
وجوب الوضوء من مسه هو الطارئ فيصح ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الخبرين
يتضمن حكما شرعيا معلوم من حاله انه المبتدا به في الشرع والاخر يتضمن حكما ثابتا فيعلم انه بعده في التاريخ
لا يعلم الا بهذه الوجوه التي حصرناها او ما كان بمعناها فاما اذا اعدم التاريخ فقد بينا القول في
ذلك في باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية في هذا الباب

في ذكر جملة من احكام الافعال ومن اضيفت اليه واختلاف احوالهم اذا اردنا ان نبين احكام الافعال
فلا بد من ان نبين اولا معنى الفعل وحده ليعلم ذلك ثم نبين حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا
قبله وهو على ضربين منه ما لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام الساهي والنائم وحركاته التي لا تتعدى
والضرب الاخر له صفة زائدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والاخر حسن فحد القبيح هو كل
فعل وقع من عالم بقبحه او متمكن من العلم بذلك على وجه كان يمكنه الا يفعله فيستحق به الذم من العقلاء
ولا تعتبر في ذلك في كونه قبيحا وربما انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق وكبيرة وصغيرة عند من قال بذلك
واما الحسن فينقسم ثلاثة اقسام احدها ما ليس له صفة زائدة على حسنه وحده ما يتساوى فعله وتركه
فلا يستحق بفعله مدحا ولا بتركه ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك الا اذا
علم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك لا يوصف فعل القديم العقاب بالعصاة بانه مباح
وان كان بصفته لما ذكرناه من انه لم يعلم ولم يدل عليه بل هو عالم به بنفسه والثاني ما له صفة زائدة
على حسنه وحده ما يستحق بفعله المدح وهو على ضربين احدهما لا يستحق بتركه الذم والاخر يستحق

بترك

بتركه الذم فما لا يستحق بتركه الذم هو المسمى ندبا ومستحبا ومرغبا فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعل ذلك
بمثل ما قلناه في المباح وينقسم هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا واصلا الى غير فاعله فيسمى
تفضلا واحسانا ويتساوى فيه فعل القديم والمحدث في التسمية بذلك والقسم الاخر لا يتعدى الى
الغير وهو المسمى بانه ندب ومستحب على ما قد بيناه واما الذي يستحق بتركه الذم فعلى ثلثة اضرب احدها
انه متى لم يفعله الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى بانه واجب مخير فيه وذلك نحو
الكفارات وما اشبه ذلك وقضاء الدين وغير ذلك والثاني ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم
وهو الموصوف بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة ووجوب رد ما تناوله الغصب
بعينه وغير ذلك والثالث ما اذا لم يفعله من وجب عليه ولا من يقوم فعله مقام فعله استحق
الذم وذلك المسمى من فروض الكفايات نحو الصلوات على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو
الجهاد وغير ذلك واما قولنا في الفعل انه مفروض او واجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه
لا يسمى فرضا الا اذا علم فاعله وجوبه او دل عليه كما قلناه في المباح والندب وقد يعبر بالفرض
عما وقع في الشرع مقدرا وذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرض الصدقة والمراد به مقاديرها ونحو
ما روي عنه عم انه فرض صدقة الفطر صاعا من تمر والمعنى بذلك انه قدرها ويحتمل ان يكون المراد به
انه اوجبها واما قولنا في الشيء انه سنة فهو ان النبي عم قد امر بها وانه اذا كان يداوم فعله ليقتدى به
وهو ماخوذ من سننت الماء اذا واليت بين صبه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا
وربما استعمل الفقهاء هذه اللفظة فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب
فيقولون ركعتا الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة الغداة فريضة والاصل ما قد بيناه فاما
الفعل الحسن فعلى جميع مراتبه يقع من كل فاعل قديما كان او حادثا الا انه يمتنع من التسمية في بعض الاسماء
في افعال القديم لما قد بيناه من الشرط المفقود منه واما القبيح فانه يختلف احوال
القائلين فيه فالقديم تعالى لا يجوز ان يقع منه شيء من القبيح لعلمه بقبحه وبانه غني عنه واما الانبياء عم
فكذلك لا يقع منهم شيء من القبيح وكذا الرسل عم سواء كانوا من البشر او من الملائكة وكذلك
حكم الائمة الحافظين للشرع فاما من ليس بنبي ولا رسول ولا امام فانه يجوز منه الفعل القبيح الا من اخبر
تعالى عنه انه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله وسواء كانوا من البشر او من الملائكة لا يختلف حالهم

ان القبيح

في ذلك وقد لا يصح من الانبياء والمرسلين والائمة عليهم السلام ما ينفر عن قبول اقوالهم وان لم يكن في ذلك قبيحا وامثلته
كثيرة لا يحتاج الى ذكرها ههنا وقد يجوز ان يختص الانبياء عليهم السلام بافعال شرعية دون غيرهم وكذلك
يجوز في احاد الامة ان يختص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله

في ذكر معنى التأسي بالنبي عليه السلام وهل يجب اتباعه في افعاله عقلا او سمعا وكيف القول

فيه التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل
والذي يدل على ذلك انه عم لو صلى لم يكن ثنا اتباعه والتاسي به بان نصوم او نحج او نعتكف
وانما كان كذلك لمخالفة افعالنا لفعله عم وكذلك لو صلى عليه السلام على جهة الندب لم يكن
من صلى على جهة الوجوب متبعا له ولا متاسيا وانما كان كذلك لمخالفة فعلنا لفعله في الوجه الذي وقع
عليه الفعل وكذلك لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن من اخذ الدراهم منه مثلا غصبا
او ثمن مبيع متبعا له لمخالفة الوجهين على ما قلناه بل متى كان فعلنا مخالفا في الوجه كان في ذلك مخالفة
لكما لو خالف فعلنا لفعله في الصورة على ما بيناه وقد كان يصح من جهة العقل ان يلزمنا جميع افعاله
التي نفعلها وان لم نراع وجوه ما يفعله وسوا فعله على جهة الوجوب او الندب ويكون واجبا
علينا على كل حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعي ولم يدل الدليل على ذلك اصلا ولو دل الدليل عليه
لما كان في ذلك اتباعا له ولا تاسيا به بل يكون واجبا علينا لقيام الدلالة على ذلك لانه اذا فعل
الفعل على جهة الوجوب او الندب او الاباحة وفعلناه على غير ذلك الوجه لا نكون متبعين له
لما قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسي ما قلناه وجب ان يراعى فيه حصول العلم بصورة الفعل
وبالوجه الذي حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسي به والوجه الذي يقع عليه الفعل على ضربين احدهما يقال
الفعل كونه واجبا او ندبا او اباحة وهذا هو الذي يعبر عنه هذا اللفظ على الحقيقة والثاني
المعنى الذي له نفعله وان لم يصح ان يكون مقارنا وذلك نحو ان نزيل النجاسة عن ثوبه لاجل الصلوة
وانما يكون الواحد منا متبعا له بان يزيل ما له ازالة ما مر ازالة تنظفا فلا يكون متبعا له وكذلك
ان توضا لازالة الحدث والصلوة فاتباعه له انما يكون بان نفعل على هذا الوجه فاما موافقته
له عم في الفعل فيطلق على وجهين احدهما ان يراد به مساواته في صورة الفعل والثاني مساواته
في صورته وفي الوجه الذي وقع الفعل عليه وهذا الظاهر في الاستعمال واما مخالفته فقد يكون في القول

والفعل معا

والفعل معا في مخالفته في الفعل هو ان يعلم بالدليل وجوب التاسي به فاذا لم نتاس به كان مخالفا له
فاما اذا لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة لا تستعمل الا على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال
ان الحايض خالفت النبي في ترك الصلوة فاما مخالفته في القول هو ان يامر بالفعل فلا نفعله او نفعل
خلافه فنكون مخالفين له واما اتباع الماموم للامام في الصلوة فعند اكثر الفقهاء جار على الوجه الذي
قدمناه ومنهم من اجاز ان يكون الامام مؤديا فرضا والماموم متنفلا وليس في ذلك لنا القول الذي نحن بصدده
دليل في ذلك لدليل دل عليه والا فالظاهر من اتباعه يقتضي خلاف ذلك على انه لو قيل ان القول بان اتباعه لم يصح
بان نفعل الفعل متقربا به او بان يوافق في نية الصلوة فقط دون وجوبها او ندبها فليس ذلك نقضا لما
قدمناه وقد وصف من انكر جواز التاسي به عم في افعاله بانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول
لا الى الفعل واما الذي يدل على انه لا يجب من جهة العقل التاسي به واتباعه عم في افعاله ان مصالح العباد
يجوز ان تختلف في الشرعيات كما ثبت في كثير من ذلك الا ترى ان الحايض يفارق حكمها حكم الطاهر
وحكم الغني يخالف حكم الفقير في وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح حكم العليل
في كيفية اداء الصلوة وكذلك يخالف حكم المسافر وحكم الحاضر وامثال ذلك اكثر من ان يحصى واذا
ثبت ذلك فلا يمتنع ايضا ان يكون مصالح النبي عم تخصه ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما كانا
مفسدة لنا حتى متى فعلناها كنا متعبدين فاذا ثبت ذلك وجب الرجوع في مشاركتنا في ذلك الى السمع
فان دل الدليل عليه حكم به والا بقي على الاصل على ما بيناه ويفارق افعاله عم في هذا الباب اقواله لانه
بعث ليعرفنا مصالحنا والتعريف لنا ذلك يكون بالقول فلو لم يرجع الى قوله لادى الى خروجه
من ان يكون رسولا وليس كذلك فعله ولانه اذا امر بالنبي نفعله اراده منا فيجب ان نفعله لمن كان واجبا
وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا يجب ان نفعل فعله ان نبأه نفعله لان ذلك لا يدل على انه اراده
منا ويدل على ذلك ايضا ان افعاله يخصه ولا يتعدى الى غيره الا بدليل واحواله منا ومن غيره وانما نعلم
انه داخل فيها بدليل فعلم بذلك الفرق بين القول والفعل فان قيل ان هذا المذهب يوجب عليكم
القول بان تجوزوا مخالفته في جميع افعاله الشرعية وتجويز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله ويجب
الحكم بفساده قيل لهم لا خلاف ان النبي عم لو نص لنا على ان لنا مخالفته في افعاله الشرعية لجاز
ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فكذلك اذا دل العقل على ما ذكرناه يجب القول بجوازه ولم يوجب

ذلك التنفير عن قبول قوله وكذلك لو خص بجميع افعاله لم يوجب التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه
لان في قول من قال ان افعاله على الوجوب عقلا واما الذي يدل على وجوب التاسي به في جميع افعاله
الا ما خص به من جهة السمع ما لا خلاف فيه بين الامة في الرجوع الى افعاله عم في تعرف الاحكام في
الحوادث كما انه يرجع الى اقواله عم في مثل ذلك فاذا صح ذلك فكما ان اقواله حجة يجب التمسك بها
افعاله حجة ولا خلاف في انه اذا فعل الفعل على وجه الاباحة وعلم ذلك من حاله يكون لنا ان نفعله على
وجه الوجوب ولا ان نحكم بوجوبه علينا وانما اختلفوا في افعاله التي لا نعلم على اي وجه وقعت منه
هل نحكم بوجوب مثلها علينا ام لا ولم يختلفوا في ان افعاله التي هي عبادة نحو القيام والصلوة يجب
التاسي به فيها واختلفوا فيما عدا ذلك فمنهم من يقول لا يجب التاسي به الا بدليل يخص ذلك
ومنهم من يقول ان ما دل على وجوب التاسي به في بعضه يدل على وجوب التاسي به في سايره في جميع افعاله
سواء في انه يتاسى الا ما استثنى منها وما قدمناه يدل على صحة ذلك وقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه يدلان على ان لنا التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه
فيه من قول او فعل وما ظهر من حال الصحابة من رجوعهم الى افعاله عم نحو ما روي عن عمر انه قبل الحجر وقال اعلم انك
حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله قبلك ما قبلتك ورجوعهم الى ازواجه عم
في ثبوت ما كان يفعله فيفعلوه يدل على ذلك ايضا نحو ما روي عن ام سلمة انها سئلت عن القبلة
للصايم فاجابت بان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك فرجع السايل اليها وقال ان الله
غفر لنبيه عم ما تقدم من ذنبه وما تأخر وليس سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله صلى الله عليه بذلك
فانكر ذلك وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله يدل على ذلك ايضا واعلم ان التاسي به انما يكون
فيما نعلم انه يفعله فاما اذا كان فعله بيانا او كان تنفيذا او امتثالا لقول متقدم فانه يفعل
ذلك لان القول قد دل على وجوبه لا لانه عم فعله ولا معنى لقول من قال لنا ان نتاسى به في العقليات
لانه ما له ان يفعل ذلك وبالطريق الذي عرف عم وجوب الفعل به نعرف وجوبه في حاله كما انا
في الدلالة على ان افعاله عم كلها ليست على الوجوب ذهب مالك وكثير من اصحابه وطايفة
من اصحاب الشافعي الى ان افعال النبي كلها على الوجوب وذهب الباقون الى انها ليست على الوجوب
واختلفوا فقال بعضهم انها على الاباحة وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم انها

موقوف

موقوف على الدليل وذهب المتكلمون وابو الحسن الكرخي الى ان افعاله عم على اقسام فمنها ما يكون بيانا لمجمل
فذلك في حكم المبين ان كان واجبا فعلى الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى
الاباحة ومنها ما يكون امتثالا للخطاب وذلك لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان
يتناوله ويتناولنا على العموم فعلينا امتثاله كما عليه ذلك ومنها ما يكون فاعلا له على مقتضى
العقل او يفعله لمصالح الدنيا وذلك ايضا لا مدخل له في هذا الباب ومنها ما يفعله من الشرعيات
فهذا يجب ان نعلم الوجه الذي عليه وقع فعله فنتبع فيه بان نفعل على ذلك الوجه ولا يصح ان
نقول في جملتها انها على الوجوب او على الندب او على الاباحة والذي يدل على ذلك انا قد بينا
ان ذلك لا يجب من جهة العقل في الفصل وادلة السمع خالية من ذلك فيمتنع ان نقول انها على
الوجوب ويدل على ذلك ايضا ان فعله عم اذا كان يقع على وجوه كثيرة فليس يصح من ان
يكون على الوجوب من غير اعتبار ذلك الوجه فالواجب ان نحكم بوجوب الفعل علينا اذا
علمنا انه فعله على طريق الندب او الاباحة وهذا باطل بالاجماع وان كانت على الوجوب
بان يعتبر الوجوه التي عليها يقع فهذا مناقض لان اعتبار وجوهه يمنع وجوب جميعه ويدل على
ذلك ايضا انه لا يظهر فعله وجوبه عليه فبان لا نعلم وجوبه علينا اولى ويخالف القول في ذلك
لان القول منه عم نعلم به وجوب ما يتناوله علينا دونه من حيث كان امرا لنا ويخص
بنا دونه وليس كذلك فعله لانا نتبع له فيه فاذا لم يدل على وجوبه عليه فبان لا يدل على وجوبه
علينا اولى ويدل على ذلك ايضا ان فعله عم لا يدوم في جميع الاحوال بل قد تركه احيانا كما يفعله
احيانا واذا صح ذلك فليس بان نحكم بوجوبه لانه فعله باولى من ان نحكم بوجوب تركه لانه تركه
اذ القول فعل منه وهو بمنزلة الفعل في ذلك ويفارق ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما
يختص به وهذا المعتمد ما يستدل به في هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه واما من خالف في هذا
الباب فليس يخلو احد منهم من ان يقول ان ذلك يجب من جهة الفعل من حيث كان فعلا او من
حيث كان من مخالفته يستحق ما ذكر فقد بينا في الفصل انه لا يمتنع ان يخالف حالنا حاله
في المصالح وذلك يبطل ما قالوه او يقول ان ذلك واجب سمعا دل على ذلك فالواجب
علينا ان نبين ان ما ادعوه دليلا او تعلقوا به ليس فيه دلالة على حال الا انا لا ننكر ان

نقوم على وجوب ذلك دليل لكنه لم يثبت وقد استدل القوم على ذلك بأشياء منها قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره قالوا فحذر عن مخالفته والامر يتناول الفعل
كما يتناول القول لان الله تعالى قال يدبر الامر من السماء الى الارض وقال واليه يرجع الامر كله
وقال وما امر فرعون برشيد واذا ثبت تناوله الفعل كما يتناول القول وجب ان يكون افعاله عليه السلام
على الوجوب اذ لم يحسن التحذير عن مخالفتها والجواب عن ذلك ان الاية لم تدل على ما قالوه
من وجوه احدها ان لفظ الامر موضوع في الحقيقة للقول بدلالة ما قدمناه في اول الكتاب في باب الاوامر
واذا صح ذلك لم يتناول الاية الفعل وذلك يبطل التعلق بها وما تقدم من قوله لا تجعلوا دعاء
الرسول كدعاء بعضكم بعضا يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وانه اراد وما ندبهم اليه وامرهم
به ومنها انه قيل ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين وهو الله تعالى واذا ثبت
ذلك فحملها على الرسول ورجوعها اليه يمكن الاستدلال بها لا يصح ولا يمكن ان يقال انها ترجع اليهما
لان الكناية عن واحد فكيف تحمل على الاثنين ومنها ان قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
لا يمكن حمله على العموم ولا بد من كون القول مرادا به فاذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل
فهذا انما يعتمده من ذهب الى ان العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بينا ان
الصحيح خلاف ذلك فالمعتمد اذا ما قدمناه ويجري مجرى ذلك ايضا ان التحذير يقتضي وجوب الموافقة
والموافقة له عليه السلام في الفعل يقتضي ان نفعله على الوجه الذي فعل على ما قدمنا القول فيه وذلك
يبطل كون افعاله كلها على الوجوب واستدلوا ايضا بقوله تعالى فاتبعوه وانه امرنا باتباعه
وامره تعالى على الوجوب فيجب كون اتباعه في افعاله واجبا وهذا يبطل بما قدمناه من تفسير الاتباع
لانا قد بينا ان المتبع له انما يكون متبعا اذا فعله على الوجه الذي فعله ومتى فعله على غير ذلك الوجه
لا يكون متبعا بل يكون مخالفا ويجري ذلك مجرى ان يفعل فعلا آخر لان اختلاف الوجهين في الواحد
يجري مجرى فعلين وقد قال قوم في الجواب عن ذلك ان المتبع فيه محذوف ذكره لانه لا يصح اتباعه
في اشياء مختلفة وهذا ليس بصحيح لان القائل ان يقول ان الظاهر يقتضي وجوب اتباعه في كل ما يصح ان
يتبع فيه واستدلوا ايضا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وانه اذا جعله
اسوة لزمنا التاسي به سيما وقد قال في سياق الاية لمن كان يرجو الله واليوم الآخر

وهذا تهديد لمن ترك التاسي به وهذا ايضا يسقط بما قدمناه من معنى التاسي وقوله لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر ليس بتهديد ولا وعيد لان الرجاء انما يكون في المنافع فكانه قال تعالى لمن كان
يرجو ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب كما يستحق بالواجب وقد قيل في الجواب عن ذلك
ان الله تعالى لما قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا
في ذلك وذلك لا يقتضي الوجوب وهذا هو القوي واستدلوا ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول والاستدلال بذلك ليس يصح لان طاعته لا تكون الا بفعل ما امر به وليس للفعل في ذلك
مدخل الا ان يقترن به قول يقتضي التاسي به واستدلوا ايضا بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضا لا يصح لان معنى قوله وما آتاكم ما اعطاكم وادى اليكم
وذلك لا يصح الا في القول الذي نسمعه منه ونتمثله لان سمعنا له وحفظنا اياه واداءنا له يجري
مجرى تناولنا له واستدلوا باخبار رووها في هذا الباب كلها اخبار آحاد ولا يصح الاعتماد
عليها في هذا الباب وما قلناه في تاويل الايات قد نبه على طريق القول فيها كما روي عنه عليه السلام
انه خلع نعله في الصلاة فخلعوا نعالهم وما شاكله لان ذلك انما يدل على ان ما فعله جائز
يجوز فعله ولا يدل على انه واجب لا يجوز خلافه واستدل بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل
آكد من القول لانه كان عليه السلام اذا اراد تخصيص امر فعله في ذلك ليقتدى به كذلك فعل في غير شيء من المناسك
والوضوء والصلاة وغيرها فبان يكون الفعل على الوجوب اولى وهذا يبطل بما قدمناه لا ان الفعل اوكد
بعد انه قد اراد منا ما يقتضيه والفعل بخلافه وانما يكون فعله كالقول اذا وقع عقيبه فيفيد
التاكيد واما اذا كان مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم بان قال ان الوجوب اعلى
مراتب الفعل فاذا عدمنا الدليل على اي حال فعله على اي وجه اوقعه لزمنا التاسي فيه فيجب
التاسي فيه فيجب ان نتبعه على الوجه الذي هو اعلى مراتبه وهذا الكلام ليس تحته فائدة لان كون
الوجوب دالا على ما قاله لا يقتضي ان حالنا كحاله ولا ان ما فعله واجب علينا في ذلك
ما يتعلق به واما من قال ان فعله على الندب او الاباحة فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا به قول من ذكر
انها على الوجوب سواء الا ان فائدة ليزداد القول فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب والله الموفق
للصواب

في ذكر الوجوه التي تقع عليها افعاله عليه السلام وبيان الطريق الى معرفة ذلك

افعال النبي عليه السلام على ثلثة اقسام فعل وقول واقرار الفاعل على فعله وهي الجمع على ثلثة اقسام واجب
وندب ومباح فما هو فعل له عليه السلام على تقسيم ثلثة اقسام الى بيان لما هو بيان له والى
امتثال الخطاب والى ابتداء فاما هو بيان للمبين فعلى ضروب منها بيان المجمل ومنها تخصيص
العموم ومنها النسخ وتقسيم قسمة اخرى ومنها ما هو قضاء على الغير ومنها ما هو متعلق بالغير
ومنها ما لا تعلق له باحد وليس يخرج عن هذه من افعاله الشرعية فاما ما لا تعلق له بالشرع
فلا طائل في ذكره ونحن نبين الطريق الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لان معرفة طرقها
تختلف اما الذي به يعلم ان فعله بيان فهو ان يعلم ان فعله تقدمه ما يحتاج الى بيان ولم يقم
هناك قول يكمل لان يكون بيانا له فيعلم ح ان الذي يمكنه ان يبين ذلك به بيان والا ادى
الى عدم البيان مع الحاجة اليه ومنها ان يعلم ثبوت ما يحتاج الى بيان وينبه ثم على ان
ما فعله بيان له بقول او غيره وقد يعلم ان فعله تخصيص العموم بان يعصى برفع ما اقتضيه
العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك قد مضى القول في انه يكون من فعله نسخا في موضعه
ويعلم ان فعله بيان على جهة الاباحة او الندب او الوجوب بحسب ما كان لما هو بيان
لانا بينا انه بيان الشرع في حكمه وقد مضى القول فيه واما ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان يتقدم
علمنا الخطاب بتعيين وجوب ذلك الفعل عليه على الحد الذي فعله فيعلم به انه امتثال للامر
وكذلك القول اذا اقتضى الندب او الاباحة واما ما به يعلم ان فعله ابتداء شرع فهو ان
يعلم عدم هذين الوجهين وانه ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل واما ما به يعلم
فعله من تركه والفصل بينها وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه
واقراره لان ما عداه لا اشكال فيه اما تركه لما يتركه فقد يكون تركا لامر يخصه وليس
لذلك مدخل في هذا الباب وقد يكون تركا لفعل غيره لبعض بعض الخطاب وجوبه
فذلك تخصيص له واذا ترك النبي عليه السلام قطع يد سارق [illegible] القطع سرق اقل من ربع
دينار مع انه لا وجه يقتضي لاسقاط قطعه علم بذلك ان القدر الذي سرق لا يستحق به
القطع فاما اذا جوزنا ان يكون ماله ترك قطعه امر اخر فلا يدل على ذلك ولو ترك عليه السلام
الفعل في وقت اقتضى القران وجوبه فيه بعد ذلك نسخا او تخصيصا واذا ترك عليه السلام

عند قيامه

عند قيامه الى الثالثة الرجوع الى القعود دل على انه ليس من اركان الصلوة واما تركه الصلوة في وقت
تعذر فليس يدل على سقوطها بل يجوز ان يؤخره الى وقت اخر واما اقراره الغير على فعل فانه ان
كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله وفصله
عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه انظر
انه اذا انكر ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان
قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه
لانه اذا كان قبيحا ونعلم قبحه من جهته فاقر عليه اوهم انه منسوخ فادى تركه النكير لذلك الى التنفير
عن القبول منه فعلى هذا يجب ان يجري اقراره واما الطريق الذي به يعلم ان فعله مباح فوجوه منها انه لو كان
قبيحا لما فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا عدمنا الدليل على وجوبه او كونه ندبا علمنا انه مباح
ومنها ان يعلم بقوله انه مباح بان ينص عليه ومنها ان يكون فعله بيانا لجملة تقتضي معناه مباحا
فاما الطريق الذي به يعرف كون فعله ندبا فبان يعلم ان فعله قربة شرعية ويعلم ذلك
بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون من الفعل عم تارة في وقت مخصوص ويتركه اخرى
بلا عذر ومنها ان يعلم انه قصد الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى مع جواز الصلوة ومنها ان
يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه ولم ينكر ذلك فاما ما به يعلم ان فعله وقع على جهة الوجوب
فاشياء منها ان يكون بيانا لواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما جاز له فعله نحو
ان يركع في الصلوة ركوعين على سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه قد صار امارة للوجوب
نحو ان يؤذن في الصلوة ويأخذ من مال غيره بعد العد والاحصاء فهذه الوجوه وما شاكلها
يعلم حال فعله عم واما ما هو قضاء على الغير فالحال في انه قضاء على الغير ظاهر ويكون على وجوه
لكن جميعها سواء في ان قضاءه يلزمه المقضي عليه به اذا كان حكما واما اذا كان جوابا لسؤال
فقد سوغ فيجب ان يحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق بالغير فهو مدحه
وذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على ان الممدوح عليه ندب واما الذم فانه يدل على ان الفعل
الذي ذمه عليه قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه الغير على بعض
الافعال فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبيرة عند من قال بالصغاير فينبغي ان يجري

افعاله ع على هذه الوجوه فنتبع فيها على الوجه الذي تقع وبالله التوفيق — في ذكر افعاله
اذا اختلفت هل يصح فيها التعارض ام لا لا يصح فيها التعارض في افعاله ع لان التعارض
انما يصح بضدين في فعلين او فعل الشيء وتركه ونحن نعلم انه لا يقع منه عليه السلام الفعلان
الضدان ولا الفعل وتركه في حالة واحدة وانما يقع منه الفعل في حال وضده في
حال اخرى وما يقع منه في حالين وان تضادا فانه يمكن التاسي به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي
اذا اقتضيا فعلين في حالين وما هذه حاله لا يصح التعارض فيه فصار فعله في هذا الباب مخالفا
للقول ولهذا لا يصح نسخ فعله في الحقيقة وذلك ان فعله الاول لا يتضمن الاوقات حتى يكون فعله الثاني
رافعا لما لولاه لوجب تناول له الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك فان الفعل
الاول اذا علم انه قد اريد به ادامته في المستقبل صح كون ما بعده ناسخا له وذلك انه اذا وقع
هذا الموقع جرى مجرى قول نبينا وان ايجاب الفعل في الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ للقول هذا
حاله فكذلك يصح نسخ الفعل اذا كان هذه صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل في غير القول من ادلة
الشرع كما يدخل في القول وانه يخالف التخصيص الذي من حقه ان يتناول الفعل الى غاية فقط وليس
لاحد ان يعترض ما قدمناه من نسخ الفعل بالفعل بان القول كيف يصح نسخ الافعال وليست بافعال
لان ما بيناه قد اسقط فاما تخصيص الفعل بالفعل فلا يصح لان الفعل لا يتناول الاشياء فيخص منها
بعضها فاما من جهة المعنى فان التخصيص في الفعل انما يكون بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين
وذلك الفعل واجب فاذا رأيناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه عليه علم انه مخصوص من جملتهم وسواء
كان المدح والاقرار منه عقيب الفعل الاول او بعده بزمان متراخ على ما جوزناه من تاخير البيان
عن وقت الخطاب فاما من لم يذهب الى ذلك فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان عقيب الفعل الاول
على بعد ذلك عنده فاما تخصيصه ع نفسه فانه لا يصح لان التخصيص هو ان يدل على ان المخصوص من الجملة لم يرد
وفعله ع قد انبأ عن انه مراد فيستحيل تخصيصه نفسه في الماضي من هذا الوجه فاما في المستقبل فانه
فلا يمتنع ذلك فيه واما القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا فانه يجب ان ننظر فيهما فان
كان القول متقدما وقد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه ثم فعل ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك
نحو تركه قتل شارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على ما يروى

لمخالفونا

لمخالفونا وانما ذكرناه مثالا لو ثبت فان فعل ذلك قبل مجيء الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح
ان يكون نسخا بل يجب حمله على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز فاما اذا تقدم ثم وجد القول
الذي يعارض رفع ما اقتضاه الفعل فذلك لا محالة لانه متاخر عن حال استقرار الفرض فان لم نعلم المتقدم
من المتاخر وكان قوله يقتضي وجوب الفعل او حظره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالاخذ بالقول
اولى لان فعله لا يتعداه الا بدليل وحق قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك
واجتمعا فالواجب ان نتمسك بقوله ونحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله لا يصح قصره عليه
ويصح قصر فعله عليه فاذا اجتمعا فبان نتمسك بالقول الذي من حقه ان يتناولنا اولى من الفعل
سيما وقد ثبت ان اقواله على الوجوب وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح
قوله على فعله — في انه ع هل كان متعبدا بشرع من كان قبله من الانبياء عليهم السلام ام لا
عندنا ان النبي لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه من الانبياء لا قبل النبوة ولا بعدها وان جميع ما تعبد به
كان شرعا له ولقول اصحابنا انه ع قبل البعثة كان يوحى اليه باشياء تخصه وكان يعمل بالوحي
لا اتباعا لشريعة قبله واما الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي ذهب اليه اكثر
المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه وان جميع
ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن انه ربما نصر هذا وربما
نصر خلافه ومن العلماء من قال انه كان متعبدا بشريعة من قبله واختلفوا فمنهم من قال تعبد بشريعة
ابراهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى واختلف المتكلمون في انه ع قبل البعثة هل كان متعبدا
بشيء من الشرائع ام لا فمنهم من قطع على انه كان متعبدا بشريعة بعض من تقدمه من الانبياء ومنهم من قطع
على خلافه ومنهم من يتوقف في ذلك ويجوز كلا الامرين والذي يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة
المحقة لانه لا خلاف بينهم في ذلك واجماعها حجة على ما نستدل عليه ان شاء الله ويدل على ذلك
ايضا ما ثبت بالاجماع من انه ع كان افضل من سائر الانبياء ولا يجوز ان يؤمر الفاضل باتباع
المفضول على ما بيناه في غير موضع فان قيل من اين تعلمون انه كان قبل النبوة افضل من سائر الانبياء
قيل لم يخص احد تفضيله على سائر الانبياء بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل في جميع
الاوقات ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه لوجب الا يخفى

جميع شريعته اليه لان ما يكون فيه متعبدا بالشريعة من تقدمه فانما يكون شرعا لذلك المتقدم ويكون في حكم المؤدي عنه فكان يجب الا يضاف جميع الشرع الى المؤدي عنه ع لما كان مؤديا عنه ع وفي علمنا باضافة جميع الشرع اليه دليل على انه لم يكن متعبدا بالشرع من تقدمه ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بالشرع من تقدم لم يخل من ان يكون متعبدا بالشرع موسى وعيسى ع لان شريعة من قبلهما مندرسة وهي مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا بشريعة موسى فان ذلك فاسد من حيث كانت شريعة منسوخة بشريعة عيسى ع وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى فسد ذلك من وجهين احدهما ان شريعته قد انقطعت واندرس نقلها ولم يتصل كاتصال نقل المعجزة التي يعيض ما هي عليه بنقلها واذا لم يتصل لم يصح ان يعلم وفي ذلك احتياجه من ان يكون متعبدا بها والثاني ان القول بذلك يبطل ما يعتمد عليه من رجوعه الى التورية في رجم اليهوديين لانه كان يجب ان يرجع الى الانجيل دونها ويدل على صحة ما قلناه ان الذي يخالف في ذلك لا يخلو قوله من انه تعبد بشريعة موسى ع من المتعبد بان دعاه موسى الى شريعته ما لم ينسخ والحجة قائمة بذلك او يقول انه تعبد بشريعة موسى ع بان امره بان يتمسك بها امرا مبتدأ وان كان يحتاج الى ان يرجع اليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعته او يقول انه تعبد بشريعته بان امره باشياء قد كانت شريعة له وان علمها هو من جهة الله تعالى فان ذهبوا الى ما قلنا اولا فليس يخلو من ان يقولوا انه ع كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من غير جهة الله تعالى بل بالرجوع اليهم في تعرف ذلك او يقولوا ما كان يصح له ذلك وانما كان يعرف ذلك من قبل الله تعالى فان قالوا بالاول فهو خلاف في العبارة والذي يبطل ذلك قوله اشياء منها ما استدل به ابو علي وابو هاشم من انه ع لو كان متعبدا بشريعة من قبله لكان لما يتوقف في صحة قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك على نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها احكاما في التورية ظاهرة فيما بينهم فلو كان متعبدا بذلك لرجع الى التورية وبحث عن حكمها كما بحث بزعمهم عن الرجم ولكان توقفه على الوحي يجري مجرى توقف من قد بين له على الوحي وفي فقد ذلك دليل على انه لم يكن متعبدا الا بما بين له الله تعالى عليه وكان يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى التورية واهلها كرجوعهم الى القرآن وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي ع ومنها ان النبي ع

صوب معاذا

صوب معاذا في قوله اجتهد برأيي عند عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبدا بشريعتهم لعده في جملة ذلك ولنبه معاذا على خطائه في ترك ذلك وان ارادوا العلم الاخير فليس في ذلك خلاف ولا يوجب ذلك ان يكون متعبدا بالشرع من تقدم لان الامر بمثل شريعتهم اذا ورد عن الله تعالى وبين المأمور به فذلك تعبد من الله تعالى ابتداء وليس يجب اذا امر بفعل تعبد موسى ان يكون المر متعبدا بالشريعة لانه لا فصل بين ان يتعبده بذلك الفعل بان يذكره ويبين صفته وبين ان يذكره ويضيفه الى موسى ع لان في الحالين جميعا هو ع المتعبد به واما من قال انه ع كان متعبدا بشريعة موسى ع وقال انه كان لا يصح ان يعرف الشريعة من جهته فقد ناقض لان التعبد بشريعته يقتضي صحة العلم بها من جهته واما من قال انه تعبد باشياء من شريعته بامر مبتدأ وامر بان يرجع في معرفة ذلك اليهم فالذي يدل على بطلان قوله ما قدمناه من الادلة وان كان هذا القول لا يقتضي كونه متعبدا بشريعتهم اذا امر بذلك امرا مبتدأ الوجه ما ادعوه فكيف في ذلك لا يصح واعلم انه لولا ما قدمناه من الدليل على كونه افضل الانبياء ع ما كان يمتنع عقلا ان يتعبد بشريعة من تقدم من الانبياء لانه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح تختلف وتتفق وكلا الامرين يجوز فيهما فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان صلاح النبي الثاني وصلاح امته في خلاف شريعة الاول فيتعبده به وعلى هذا اجرت سنة الله تعالى في اكثر الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم ان صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول فيتعبده بها وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة النبي الثاني واظهار المعجز عليه فائدة لان شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انا انما نجوز بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت تلك الشريعة قد اندرست فصارت بحيث لا يعلم الا من جهة النبي الثاني او بان يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم باعيانهم ويبعث الثاني الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا يعلم الا من جهته فبهذه الوجوه يخرج من ان يكون عبثا فان قيل كيف يجوز هذا التقدير على ما تعتقدونه انتم من ان كل شرع لا بد له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بد من ذلك على مذهبكم فمن اندرست الشريعة امكن الرجوع اليه فيها فلا يحتاج الى شرع آخر قيل له نحن انما نوجب حافظا للشرع معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي وانقطاع

النبوة وعلم التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احادا فاذا لابد لها من حافظ معصوم وليس كذلك
الشرايع المتقدمة لانه لا يمتنع ان يكون تلك الشرايع محفوظة بالتواتر فمتى فرضنا انها صارت احادا انحسمت
وحينئذ لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث الله تعالى نبيا آخر بينها وشرعها هذا اذا فرضنا
بقاء التكليف بالشريعة الاولة على ما يجري فيما بعد فاما اذا فرضنا انه يجوز ان يكون المكلف بالشريعة الاولى
اذا صارت احادا فقد ارتفع ووجب التمسك بما في العقل فان في ذلك لا يجب ايضا ان يكون
لها حافظ ولا بعثة نبي آخر وكان يجوز ايضا ان يتعبد باخبار الاحاد اذا صارت الشريعة الى
حد لا ينقل الا من جهة خبر الواحد وكل ذلك مفقود في شريعتنا لان الوحي قد ارتفع والرسالة
قد انقطعت والتكليف باق الى يوم القيمة والعمل بخبر الواحد عندي صحيح على ما بيناه فيما مضى فلو
لم يكن لها معصوم والتواتر يجوز ان يصير احادا كان في ذلك يعود الى ان الشرع غير محفوظ
اصلا وذلك لا يجوز واستدل من خالفنا على صحة قوله باشياء منها انه لو لم يكن متعبدا بالشريعة
من تقدم لم يذكى قبل بعثته ولا ياكل اللحم المذكى ولا كان يحج ويعتمر ولا كان يركب البهائم ويحمل
عليها لان جميع ذلك يحسن سمعا وفي علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه وهذا
لا يلزمنا على ما قررناه من مذهبنا في هذا الباب لانا قلنا انه قبل بعثته كان يوحى اليه بما يحتاج اليه
ذلك كان يفعل ما يفعله من الاشياء التي ذكروها ان صح منه فعلها وامام من توقفنا في هذا المذهب
وخالفنا في هذه الطريقة فانه يقول ان ركوب البهائم وفعل الحج والعمرة لو ثبت لدل لكن ذلك لم يثبت
وما يروى من ذلك فانما طريقه اخبار الاحاد ولا يعول عليها واما اكله اللحم المذكى فحسن في العقل وليس
دليل على ما قاله السايل لانه بمنزلة اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه عم انه كان يامر بالتاكيد
ليأكل اللحم فيسوغ التعلق به واما ركوب البهيمة والحمل عليها فذلك عند كثير منهم لما فيه من ذلك
من المنافع التي يتوصل بها من العلف وغير ذلك ويخالف الذبح لان الذبح يقطع عن المنافع
وتعلقوا ايضا برجوعه عم الى التورية في رجم اليهوديين وذلك لا يصح لان ذلك من اخبار الاحاد
التي لا يعتمد في هذا الباب فلو كان كذلك لرجع الى التورية في ساير الاحكام ولما كان ينتظر الوحي
على ما بيناه في تركه الرجوع اليها دليل على انه لم يرجع اليها في الرجم الا ولم يصح ما قالوه فسقط
وقد قيل في الجواب عن ذلك انه انما رجع اليهم لانه كان قد اخبرهم ان في التورية رجم الزاني فاراد

ليرتحقيق

ان تحقيق صدقه ليدلهم على نبوته بالرجوع اليهم لا انه رجع ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم قالوا ولو كان
رجوعه اليهم لما قالوه لرجع في غيره ايضا ولوجب ان يتعرف من الرجم في التورية على كل حال ان المحصن على
محصن فقط ولوجب ايضا ان لا يقبل قول اليهود الذين رجع اليهم لان يقول مثلهم لا يقع العلم ولانهم
على صفة لا يقبل مثلهم في الديانات ولما منعهم من ذلك من التورية لانه قد ظهر تحريفهم لكثير منها فاذا
جميع ذلك على بطلان تعلقهم به وتعلقوا ايضا بقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وبقوله
فبهداهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو عم منهم
وذلك يقتضي صحة ما قالوه قيل له اما الملة التي امرنا باتباعها هو دين ابراهيم لان الملة هي الدين
والمراد بذلك التوحيد والعدل بين ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه
نفسه وقد علمنا ان الملة التي يسمى الراغب عنها بهذا الوصف هي العقليات واما قوله فبهداهم
اقتده فانه اراد بذلك ادلتهم التي تدل على العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم واما الشرايع
فقوله هو الدليل فيها فالاضافة لا يصح فيها واما قوله تعالى فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فالمراد به
ما قدمناه ويدل على ذلك قوله تعالى يحكم بها النبيون وظاهر ذلك يقتضي ان كل من كان قبل موسى قد حكم به
ولا يصح مع ذلك حمله على الشرعيات فهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في الكلام في الاجماع

في ذكر اختلاف الناس في الاجماع اهو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف
مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا ان الاجماع ليس
بحجة واختلف من قال انه حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ وذهب الجمهور الاعظم والسواد
الاكبر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الحديث
الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان الاجماع
المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة
في كل عصر ولا يختص ذلك بعصر الصحابة ولا باجماع اهل المدينة والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز
ان يجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول
الرسول عم وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل ما قيل على ذلك من الاسولة
واذا ثبت في ذلك فمتى اختلفت الامة على قولين فلابد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها

لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة
٢٢٥

ومتى قيل جوزوا ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم فلابد لئلا يكون اجماعهم قلنا متى فرضنا
انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عنهم حالفنا
في الاجماع اخل ذلك باجماعهم فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام المعصوم فلا فايدة
في ان تقولوا ان الاجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغي ان تقولوا ان الحجة قول الامام ولا تذكروا الاجماع
قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السوال فان لاعتبارنا الاجماع فايدة معلومة وهي انه قد لا يتعين
لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل
فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه على حال من
الاحوال ومتى فرضنا ان الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة على وجه من الوجوه والذي
يدل على ذلك انه لا دليل على كونه حجة لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فاذا لم يكن دليل وجب القطع على
نفي كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نتتبع ما اعتمده الخصوم في هذا الباب من جهة العقل والشرع ونبين انه لا
دلالة في شيء من ذلك اعتمد من قال انه حجة من جهة العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف
ارائهم وبواعثهم لا يجوز ان يجمعوا على خطا ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على اكل طعام واحد ولبس
لباس واحد وفعل واحد وان ياتي الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة في معنى واحد وعروض واحد
وكل ذلك يعلم بطلانه وفي صحة ذلك دليل على انهم لا يجتمعون على خطا وهذا ليس بشيء لان جميع ما ذكروه
لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميعه تابع للدواعي والاراء واختلاف الهمم والعادة مانعة من [illegible]
في الدواعي والاراء في الاشيا التي ذكروها وليست مسئلة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان يدخل عليهم
الشبهة فيعتقدون فيما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه وقد دخلت الشبهة في مثل هذا واكثر منهم فيما
يتعلق بباب الديانات الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام قد اتفقوا على ابطال الاسلام
وتكذيب نبينا عم وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم على ذلك دليلا على بطلان الاسلام
لانهم انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم وانهم لم يمعنوا النظر في الطرق الموجبة للقول بصحة الاسلام
فكذلك القول في اجماع الامة على ان ذلك ليس بمنع من اجماعهم على باطل فانما منع من اتفاقهم على كذب
ولا يمتنع ان يتفقوا على خطا مع التعمد والتواطؤ على امثالهم ومن هو اكثر منهم جايز وانما لو من ذلك
اذا دل الدليل على كونهم حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته فنحن في بسر ذلك فالمنع منه غير صحيح

فان قالوا

فان قالوا لو جاز عليهم الخطا فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين الخطا فيما يخبرون به لان الامة
باجمعهم اكثر من قوم متواترين تنقطع بنقلهم الحجة ولو جاز ذلك في المتواترين ادى ذلك الى
ان لا نثق بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نقلوه وفي ذلك ما يؤدي الى العلم ضرورة خلافه قيل المتواتر
لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطا وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضروري
عند من قال بذلك او علما لا يتخالج فيه الشك عند من قال انه اكتساب فالحجة في نقلهم حصول
العلم بما نقلوه لا لمجرد النقل وكان يجوز لهم ان لا ينقلوا ما نقلوه اما خطا او عمدا فيخرج خبرهم
من ان يكون موجبا للعلم فليس ج بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا ايضا
لا اشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا شذاذ من القايلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا
على ادلة السمع في هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم فيه ان شاء الله تعالى احد ما
اعتمدوا عليه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قالوا فتوعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المؤمنين
كما توعد على مشاقة الرسول فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجتمعوا عليه والا لم يحسن ذلك
والكلام على هذه الاية من وجوه احدها ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف واللام لا يقتضيان
الاستغراق والشمول بل هما مشتركان بينهما وبين غيرهما فاذا كان كذلك كانت الاية كالمجملة يحتاج الى
بيان ويحتمل ان يكون اريد بها جميع المؤمنين ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد
دلالة الخصوص لان القايل ان يقول احملها على الاقل لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز
ان يكون المراد بها بعضهم فليس بان يحملوا على بعض المؤمنين باولى منا اذا حملناها على الائمة
من ال محمد عليهم السلام ويسقط بذلك غرضهم ونحن نكون احرى من حيث قام الدليل على عصمتهم
وطهارتهم وامنا وقوع الخطا من جهتهم وثانيها ان لفظ سبيل المؤمنين مجمل بل هو يقتضي الوحدة ولا يجب
حملها على كل سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على ان كل سبيل المؤمنين هو صواب يجب
اتباعه وليس لهم ان يقولوا اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم لان للقايل ان يقول
اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص كما قلناه في لفظة الاول وثالثها انه تعالى توعد
على اتباع غير سبيلهم وليس في ذلك دلالة على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع

سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد لما علقه تعالى باتباع غير سبيلهم حل محل
تعلقه بالعدول عن سبيل المومنين و ترك اتباعهم فانه يصير لاجل ان اتباع سبيل المومنين
صواب وان الوعيد واجب لتركه و مفارقته و ذلك لان هذا دعوى محضه لانه لا يمتنع ان يكون
اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم مباحا او محرما ايضا يبين ذلك انه لو صرح بما تاولناه حتى محظورا
يقول اتباع غير سبيل المومنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون قبيحا وغير قبيح فاعملوا
بحسب الدلالة او يقول واتباع سبيلهم مباح لكم يستقيم هذا الكلام ولم يتناقض واذا كان ايضا
يبطل قول من قال ان النهي عن اتباع غير سبيلهم موجب لاتباع سبيلهم وانه يجري مجرى التحريم لمفارقة
سبيلهم والعدول عنها وليس لهم ان يقولوا ان من لم يتبع غير سبيل المومنين فلا بد من ان يكون
متبعا لسبيلهم فمن ههنا حكمنا بان النهي عن احد الامرين ايجاب للاخر وذلك لان بين الامرين
واسطة وقد يجوز ان يخرج المكلف من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم معا بان لا يكون متبعا
سبيل احد وليس لهم ان يقولوا ان غير ههنا بمعنى الا فكانه قال تعالى لا تتبع الا سبيل المومنين
لان احدنا لو قال لغيره من اكل غير طعامي فله العقوبة فالمتعارف من ذلك ان اكل طعامي يحق
لذلك وان العقوبة انما تتعلق بوجه عن ان يكون اكلا لطعامه لان غير ههنا ليس بواجب ان يكون
بمعنى الا الموضوعة للاستثناء بل جاز ان يكون بمعنى خلاف فكانه قال لا تتبع خلاف سبيل
المومنين وما هو غير سبيلهم ولم يرد لا تتبع الا سبيلهم وقول القايل من اكل غير طعامي عاقبته
لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده ايجاب اكل طعامه بل المفهوم حظر اكل كل ما هو غير طعامه وحال
طعامه في الحظر والاباحة والايجاب موقوفة على الدليل واقل احوال هذا اللفظ عند من ذهب
الى ان لفظ غير مشتركة بين الاستثناء وغيره وان ظاهرها لا يفيد احد الامرين ان يكون محتملا لما
ذكرناه من حظر اكل غير طعامه ومحتملا لايجاب اكل طعامه ووضع لفظة غير مكان لفظة الا وانما يكون
في بعض المواضع يفهم من يستعمل هذه اللفظة ايجاب اكل طعامه لا بمجرد اللفظ بل بان يعرف قصده
الى الايجاب او بغير ذلك من دلالة الحال ولولا ذلك لما حسن ان يقول القايل من اكل غير طعامي
عاقبته ومن اكل طعامي ايضا عاقبته وكان يجب ان يكون نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل طعامي
عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك مع استعمال لفظة غير ولم يحسن مع استعمال

لفظ الا

لفظ الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن اتباع سبيل المومنين حجة وصوابا لكان حاله في انه
قد يكون صوابا او خطا يجب قيام الدلالة على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في انه قد يكون صوابا
وخطا ولو كان كذلك لم يصح ان يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم دون اتباع سبيلهم وكان يبطل
معنى الكلام قيل له غير منكر ان يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من حيث علم ان ذلك لا يكون الا خطا ويكون
اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطا وصوابا ولو لم يكن كذلك وكان الامران متساويين لجاز ان يعلق الوعيد
باحدهما دون الاخر ويكون الصلاح للمكلفين ان يعلموا حظر اتباع غير سبيلهم بهذا اللفظ ويعلموا حال
اتباع سبيلهم في الحظر بدليل اخر كما نقوله لكثير من خصومنا ان قوله عم في سايمة الغنم الزكوة لا يجب ان يفهم
منه دفع الزكوة عما ليس بسايمة ومفارقة حاله لحال السايمة بل يجوز ان يكون الحكم واحدا ويعلم في السايمة
بهذا القول وفي غيرها بدليل اخر فان قيل ان ذلك يجري مجرى قول احدنا لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين
فانه يبعث على اتباع سبيل الصالحين والزجر عن ذلك قيل القول في هذا المثال كالقول فيما تقدم وظاهر
اللفظ واطلاقه لا يدل على وجوب اتباع طريقة الصالحين وانما يعقل بالدلالة ولان المخاطب اذا كان
علم من حاله لا بد من ان يوجب اتباع طريقة الصالحين ويحث عليها وما يعلم لا من حيث ظاهر اللفظ خارج
عما نحن فيه ولو ان احدنا قال لا مر ذكر الصالحين لا تتبع غير طريقة زيد لم يجب ان يفهم من اطلاقه ايجاب
اتباع طريقته ولولا ان الامر فيما تقدم على ما قلناه دون ما ادعاه السائل لوجب فيمن قال لغيره لا تضرب
غير زيد ثم قال ولا زيدا ان يكون متناقضا في كلامه من حيث كان قوله لا تضرب غير زيد ايجابا لضربه وقوله
ولا زيدا حظرا لذلك وفي العلم بصحة هذا القول من مستعمله وانه غير جار مجرى قوله اضرب زيدا ولا تضربه
دلالة على استقامة ما بيناه للاية ورابعها انه تعالى حذر عن مخالفة سبيل المومنين وعلق الكلام بصفة
من كان مومنا في ايدي خصومنا انهم لا يخرجون عندكم من كونهم مومنين وهم اذا خرجوا عن الايمان اذا خرجوا
عن الصفة التي يعلق الوعيد بخلاف من كان عليها وليس لهم ان يقولوا ان الصحيح انه توعد الله تعالى وعيدا
مطلقا على العدول عن اتباع سبيل الا وذلك ممكن في كل حال ولا يصح دخوله في ان يكون ممكنا
الا بان يثبت في كل عصر جماعة من المومنين يبين ذلك انه كما توعد على العدول عن اتباع سبيلهم فكذلك
توعد على مشاقة الرسول فاذا وجب في كل عصر حال صحة المشاقة ليصح الوعيد المذكور فكذلك يجب ان
يصح في كل حال اتباع سبيلهم والعدول عنها لانه ليس يجب من حيث توعد تعالى توعدا مطلقا على

العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ثبوت مؤمنين في كل عصر وانما يقتضي الاية التحذير من العدول عن
اتباعهم اذا وجدوا او يمكن من اتباعهم وتركه ولسنا نعلم من اي وجه ظن ان التوعد على الفعل يقتضي امكانه
في كل حال وليس يجري امايدخل فيه عندنا شبهه على متكلم ونحن نعلم ان البشارة بنبينا صلى الله عليه وآله قد تقدمت
على لسان من سلفت نبوته موسى وعيسى عليهما السلام وغيرهما من الانبياء عليهم السلام وقد امر الله تعالى اممهم باتباعه
والتصديق به واشار اليهم الى صفاته وعلاماته وتوعدهم على مخالفته وتكذيبه ولم يكن ما توعد عليه
من مخالفته او جبه من تصديقه واتباعه ممكنا في كل وقت ولا مانعا من اطلاق الوعيد وقد قال شيخهم
ابو هاشم وتبعه على هذه المقالة جميع اصحابه ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
بما كسبا نكالا من الله الاية لا يقتضي ثبوت من يستحق القطع على سبيل الكمال ولو لم يقع التمكن
ابدا او الوقوف على من هذه حاله لما اخل بفائدة الاية وعول في قطع من يقطع من السراق للشهود
عليهم او المقرين على الاجماع واذا صح هذا فكيف يجب من حيث اطلق الوعيد على العدول عن اتباع سبيل
المؤمنين وجود مؤمنين في كل عصر ومالذي يمنع من ان يكون الوعيد يتعلق بحال مقدرة كانه قال تعالى
لا تتبعوا غير سبيل المؤمنين اذا حصلوا ووجدوا فنعلم بذلك بطلان ما تعلق به السائل ومما يسهل انه
تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم على تسليم عموم المؤمنين والسبيل ان الاية لا تدل على وجوب اتباعهم
في كل عصر بل هي كالمجمل المفتقر الى البيان فلا يصح التعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول انا احمله على كل
عصر من حيث لم يكن اللفظ مختصا بعصر دون عصر لان هذه الدعوى نظيره الدعوى المتقدمة التي ابطلناها
وليس لاحد ان يقول اني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار كلها كما علمت به وجوب اتباع النبي عليه السلام
في كل عصر فما قدح في عموم احد الامرين قدح في عموم الاخر لانا لا نعلم وجوب اتباع النبي عليه السلام في كل عصر
بظاهر الخطاب بل بدلالة لا يمكن دفعها فمن ادعى عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها وبعد
فان لمن يقول اذا لم يكن فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الاعصار لان لمخالفه
ان يقول اذا لم يكن فيها دليل على عموم الاعصار وجب حملها على اهل عصر واحد وهو حال من
الصحابة على ما ذهب اليه داود والاول الفصل وسادسها ان قوله تعالى المؤمنين لا يخلو من ان
يريد به المصدقين بالرسول او المستحقين للثواب على الله تعالى فان كان الاول بطل لان الاية
تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت به من حيث وجب اتباعه ولا يجوز ان يتوصل الى من لا يستحق التعظيم

والمدح

والمدح وفي الامة من يقطع على كفره وانه لا يستحق شيئا منهما ولانه كان يجب لو كان المراد بالمؤمنين المصدقين
دون المستحقين للثواب ان يعتبر في الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق وغرب وهذا العلم متعذر
وعموم القول يقتضيه وليس يذهب اكثر المخالفين اليه وان اراد بالمؤمنين مستحقي الثواب والمدح
والتعظيم فمن اين ثبوت مؤمنين بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم ويجب ايضا ان لا نثبت
الاجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق الثواب في بر وبحر وسهل وجبل قد دخل فيه لان عموم
القول يقتضيه وهذا يؤدي الى ان لا يثبت به الاجماع ابدا وان حمل بعض المؤمنين على ما عرفناه
دون من لم نعرفه جاز حمله على طائفة من المؤمنين وهم ائمتنا عليهم السلام وسابعها انا لو تجاوزنا
عن جميع ما ذكرناه لم يكن في الاية دلالة ايضا على الحذف في الحقيقة لانه جائز ان يكون تعالى انما
امر باتباع المؤمنين من حيث يثبت بالعقول ان في جملة المؤمنين في كل عصر اماما معصوما لا يجوز عليه
الخطأ واذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الاجماع لانهم انما اخذوا ابدا ذلك
الى ان يصح الاجماع ويحفظ الشريعة ويستغنى به عن الامام واذا كان ما استدلوا به على صحة الاجماع
يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به وثامنها ان الله تعالى توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل
المؤمنين على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة استحق الوعيد
وليس لهم ان يقولوا ان مشاقة الرسول لما كان بانفرادها يستحق بها الوعيد فكذلك اتباع غير
سبيل المؤمنين ولو جاز ذلك لاستحق العقاب وذكر مع مشاقة الرسول وتعلق الوعيد به لجاز
ان يضاف الى مشاقة الرسول شيء من المباحات مثل الاكل والشرب وغير ذلك ويعلق الوعيد
به فلما لم يجز ذلك علم ان اتباع غير سبيلهم يجب ان يستحق الوعيد عليه على الانفراد وذلك انا لا نعلم
بظاهر الاية ان مشاقة الرسول يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع غير سبيل المؤمنين ولو
خلينا والظاهر الاية لما علقنا الوعيد الا على من جمع بينهما لكنا علمنا بالدليل ان مشاقة
الرسول يستحق بها على الانفراد الوعيد فلاجل ذلك قلنا به فاما ضم المباحات الى مشاقة
الرسول فانما لم يجز لانا قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد في
انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة ولم يكن ذلك
بابعد من شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما صار محظورين الا ترى انه يجوز ان

المسلم العقد على ثلث من النسوة على الانفراد وعلى اربع ايضا على الانفراد ولا يجوز له ان يجمع في عقد واحد
ثلثا وثلثين لان ذلك محظور ولذلك نظاير كثيرة من الشرع لكن هذا وان كان جايزا علمنا انه
لم يثبت لانا علمنا ان فعل شي من المباحات من الاكل والشرب وان انضم الى شتم الرسول
فانه لا يستحق الوعيد فلاجل ذلك لم نجز ضم ذلك الى الشاق وتعلقوا ايضا بقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قالوا والوسط العدل ولا يكون هذه حالهم
الا وهم خيار لان الوسط من كل شي هو المعتدل منه وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم المراد به
خيرهم وعلى هذا الوجه يقال انه ع من اوسط العرب يعنى بذلك من خيرهم وايضا فانه جعلهم كذلك
ليكونوا شهداء على الناس كما انه ع شهيد عليهم وكما انه لا يكون شهيدا الا وقوله حق فكذلك
القول فيهم وهذه الاية لا تدل ايضا على ما يدعونه لانه لا يخلو من ان يكون المراد بها جميع الامة المصدقة
بالرسول او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز ان يريد جميعها لان كثيرا منها ليس بخيار ولا يجوز من
الحكيم تعالى ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا خير وهذا مما يوافقنا اكثر من
خالفنا وان كان اراد بعضها لم يخل ذلك البعض من ان يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب او يكون بعضا
منهم غير معين فان كان الاول فلا دلالة توجب عموم لفظها في الكل دون حملها على بعض معين لان لفظ
ههنا من الالفاظ التي هي للعموم كما هو في الايتين المتقدمتين وان كان المراد بعضا معينا خرجت
الاية من ان يكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم ولم يكن بعض المؤمنين بان يخص بها
اولى من بعض وساغ لنا ان نخصها على الايمة من آل محمد ع ويكون متى قلنا انها ثبت من الايمة
كل قول لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها اليه وطهارته وتميزه من كل الامة فان قيل اطلاق
القول يقتضي دخول كل الامة فيه لولا الدلالة التي دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص
من يستحق المدح منهم والثواب فاذا اخرج من لا يستحقها بدليل وجب عمومها في كل المستحقين للثواب
والمدح لانه ليس بان يتناول بعضها اولى من بعض قيل له لو كان اطلاق القول لا يعم كل الامة على
اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب ثبت انه لا يخرج منه غيره ولو اقتصر ذلك لوجب التعليق
الاية بكل من عدا الخارج من عدم استحقاق الثواب لوجب القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة
في ساير الاعصار لان ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به وكان لا يسوغ حمل القول على جماعة

كل عصر

كل عصر وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالاية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجتماع جميع اهل الاعصار
على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة وصوابا فانه يقال لهم كما تقولون ان اجماع اهل
كل فرقة من فرقها حجة فان قيل باي شي يشهد جميعهم وهم لا يصح ان يشهدوا الا بما شاهدوا
فيشهدوا به قيل لهم قد يصح الشهادة بالاشياء من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله تعالى
وعدله ونبوة انبيائه عليهم السلام الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولو قيل ايضا فعلى من يكون الشهادة
اذا كان جميع اهل الاعصار هم الشهداء قلنا يكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب ولا يدخل
تحت القول من الامة ويصح ايضا ان يشهدوا على باقي الامم الخارجين عن الملة وكل هذا غير مستبعد
ويمكن ايضا ان يقال في اصل تاويل الاية ان قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اذا سلم ان المراد به جعلناكم
خيارا عدولا في كل افعالهم واقوالهم او في بعضها فالقول محتمل ويمكن ان يكون المراد انهم عدول
فيما يشهدون به في الاخرة او في بعض الاحوال فان رجع راجع الى ان يقول الاطلاق والقول يقتضي
العموم وليس بان يحمل على بعض الاحوال والامور اولى من بعض فقد مضى الكلام على ما يشبه
هذا استقصيناه فيما حملهم الامة على النبي ص في باب الشهادة وكونه حجة فيها فلم يكن قول النبي ص حجة
من حيث كان شهيدا بل من حيث كان نبيا ومعصوما فتشبيه احد الامرين بالاخر من التعبد ومما
يسقط التعلق بالاية ايضا قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تقتضي حصول كل واحد منهم
بهذه الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد ان يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة الا ترى
انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن وكذلك لا يسوغ ان يقال في جماعة
انهم شهداء الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء جمع شهيد كما ان مؤمنين جمع مؤمن وهذا يوجب
ان يكون كل واحد من الامة حجة مقطوعا على صوابه فعله وقوله واذا لم يكن هذا مذهبا لاحد كان
استدلال الخصم بالاية يوجب فساد قولهم ووجب صرف الاية الى جماعة يكون كل واحد منهم شهيدا
وحجة وهم الايمة عليهم السلام الذين قد ثبت عصمتهم وطهارتهم على ان الاية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه
فيها لا تقتضي كون جميع اقوال الامة وافعالها حجة لانها غير مانعة من وقوع الصغاير التي لا يسقط معها
العدالة منهم فان امكن تمييز الصغاير من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه وان لم يكن علم في الجملة ان الخطا الذي
يكون كبيرا او يؤثر في العدالة مأمون منهم وغيره واقع من جهتهم وان ما عداه مجوز عليهم فسقط بما ذكرناه

تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع وليس لاحد ان يقول الذين كونهم عدولا كالعلة والسبب في كونهم شهداء
وانه قد صح في التعبد انه لا يجوز ان ينصب للشهادة الا من يعلم عدالته او يعرف بالامارات التي تقتضي
غالب الظن وصح لمن ينصبه غالب الظن اذا تولى بنفسه النصب ويجب لمن لا يعلم من حاله ما نظنه واذا ثبت
ذلك لم يخل من ان يكونوا الحجة فيما يشهدون او لا يكونون فان لم يكونوا الحجة بطلت شهادتهم لان من حق من
اذا اخبر عما يشهد به ان يكون خبره حقا وان لم يكن يجري مجرى الشهادة فلا بد من ان يكون قولهم صحيحا ولا يكون
كذلك الا وهم حجة وليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض وذلك انه لو سلم لهم جميع ما ذكره
لم يلزم ان يكونوا الحجة في جميع اقوالهم وافعالهم لان اكثر ما يدل عليه الاية فيهم ان يكونوا عدولا رضوا
للشهادة فالواجب ان ينفى عنهم ما يجرح شهادتهم ويؤثر في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا كانت
الصغاير على مذهبهم غير مخرجة عن العدالة لم يجب بظاهر الاية نفيها عنهم وبطل قولهم انه ليس بعض اقوالهم
وافعالهم بذلك اولى من بعض لانا قد بينا فرقا بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال التي لا يسقطها
ثم يقال لهم اليس الرسول صلعم مع كونه شهيدا على الامة غير ممتنع من وقوع الصغاير منه فهلا جاز ذلك في الامة وليس
لهم ان يقولوا ان حالهم يخالف لحال الرسول لان ما يجوزه عليه من الصغاير لا يخرج ما يوديه عن الله تعالى
مما هو الحجة فيه من ان يكون متميزا فيصح كونه حجة وليس كذلك لو جوزنا على الامة الخطا في بعض ما تقوله وتفعله
لان ذلك يوجب خروج كل ما تجمع عليه من ان يكون حجة لان الطريقة في الجميع واحدة فيسقط بما ذكرناه
لانه اذا كان تجويز الصغاير على الرسول لا يخرجه فيما يوديه من ان يكون حجة ويتميز ذلك للمكلف فكذلك اذا
كانت الاية مما تقتضي كون الامة عدولا فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع على انتفاء الكبائر من المعاصي
عنهم وتجويز ما عدا هذا عليهم ولا يخرج بهذا التجويز من ان يكونوا الحجة فيما لو كان خطا لكان كبيرا وقد يصح
ذلك على وجه فان في المعاصي ما نقطع على كونها كبائر ولو لم يكن الى تميزه سبيل لصح الكلام
ايضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم وتجويز الصغاير وان شهادتهم بما لو
لم يكن حقا لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وان جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا
الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة وان تعذر علينا تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة مما
حالها ليس ما او شهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطائهم من صوابهم وانما هي عند الله تعالى
واذا كانت عنده جاز ان يكون الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه فان قيل ليس المراد

بالاية الشهادة

بالاية الشهادة في الاخرة وانما هو القول بالحق والاخبار بالصدق كقوله تعالى شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولوا العلم وكل من قال حقا فهو شاهد به وليس هذا من باب الشهادة
التي تودى او تتحمل سبيل وان كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الاخرة باعمال العباد فيجب
في كل ما اجمعوا عليه قولا ان يكون حقا وفعلهم يقوم مقام قولهم فيجب ان يكون هذا حاله لانهم اذا
اجمعوا على الشي فعلا واظهروه اظهارا لما يعتقد انه حق حل محل الخبر وهذا يوجب انه لا فرق بين
الصغير والكبير في هذا الباب قيل له هذا خبر مؤثر فيما مضى في الاستدلال بالاية لان التعلق
بالاية انما هو بكونهم عدولا بلفظ الشهادة لان التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث
كانت الشهادة لا يدل نفسها على كونها حجة كما يدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا وبذكر
شهادتهم لم يجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع اليها واذا كانت الصغاير لا تؤثر في العدالة ولا يمنع
وقوعها على مذهب المعتزلة من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الاية نفيها عن الامة ولا فرق
فيما ذكرناه بين ان يكونوا شهداء في الدنيا والاخرة معا وبين ان يكونوا شهداء في الاخرة دون الدنيا
واستدلوا ايضا بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
قالوا وصف الله تعالى الامة بانها خير الامم وانها تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر فلا يجوز ان يقع
منها خطا لان ذلك يخرجها من كونها خيارا ويخرجها ايضا من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر
الى ان يكون آمرة بالمنكر وناهية عن المعروف ولا يمنع من ذلك الا بالامتناع من وقوع شي من القبايح من
جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام على الاية التي ذكرناها قبل هذه الاية على حد واحد من المنازعة
في ان يكون لفظ الامة يستحق الجميع والشمول ومع التسليم انها تشمل جميع اهل الاعصار دون اهل كل عصر
وفي انه لا يجوز ان يوصفوا بانهم خيار الا وكل واحد منهم بهذه الصفة وفي ان اكثر ما تقتضيه
الاية ان لا يقع منهم ما يخرجهم من كونهم خيارا من الكبائر ولا يجب من ذلك ان لا يقع منهم الصغير الذي تحبط
عقابه ولا يخرجهم من انهم بهذه الصفة فالكلام في الايتين على حد واحد ويمكن ان يقال في هذه الاية
وفي التي تقدمت ان المراد بها قوم معينون لما يتضمنان من حرف الاشارة في المخاطبين وليس فيهما
ما يقتضي لفظ العموم لان الفاظ العموم معلومة وليس فيهما شي منها فان رجعوا الى ان يقولوا
لو كان المراد به ما دون الاستغراق لبين قيل لهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبين واذا

تقابل القولان سقط الاحتجاج بالاية وكل ما يسئل على هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الاية المتقدمة
فلا وجه لتكراره واستدلوا بقوله تعالى فاتبع سبيل من اناب الي قالوا فاوجب الله تعالى اتباع سبيل
من اناب اليه فهم المومنون لانهم هم المختصون بهذه الطريقة والكلام في هذه الاية كالكلام في الايات
المتقدمة واكثر ما اعترضنا به عليها فهو اعتراض على هذه الاية ايضا ومما يختص بهذه الاية ان الانابة
حقيقتها في الرجوع وانما استعمل في التايب من حيث رجع عن المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها
على التمسك بطريقة واحدة لم يرجع اليها من غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعمل فيما ذكرناه لكان
مستعملها متجوزا عند جميع اهل اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في اللغة هي الرجوع لم يصح اجراء
قوله تعالى فاتبع سبيل من اناب الي جميع المومنين حتى يعم بها من كان متمسكا بالايمان غير خارج
عن غيره اليه ومن رجع عن اعتقاده واناب اليه بعد ان كان على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين
باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون ظاهرها متناولا للتائبين من المومنين الذين انابوا
الى الايمان وفارقوا غيره واذا تناولت هذا لم يكن دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا
في الاجماع واستدلوا ايضا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول قالوا فاوجب
علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع فيجب ان لا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليهما
الا لكونه حجة والكلام على هذه الاية من وجوه احدها ان هذا خطاب لجماعة المومنين بخطاب وليس
فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على
الاستغراق لجميعها وليس لهم ان يقولوا نحملها على الجميع لفقد الدلالة على ان المراد بها البعض لان
لقايل ان يقول نحملها على البعض لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق وثانيها ان اكثر ما في الاية
يفيد ان عند وجود التنازع يجب الرد الى الكتاب والسنة وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع فيه الا من حيث
دليل الخطاب الذي اكثر من خالفنا يبطله وفرق من فرق بين تعليق الحكم بالصفة وبينه اذا علق بشرط
فاسد لما بيناه فيما تقدم من هذا الكتاب وثالثها ان ما يرتفع التنازع فيه لا بد ان يكون مردودا الى
الكتاب والسنة لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا بد ان يكون ذلك الدليل من الكتاب والسنة فكانهم في حال
وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكون قد ردوا فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه
ورابعها ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب والسنة فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العمل

اللغة ح

اذا ارتفع التنازع ح

وكان المتنازعون

وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد وانما يجب عليهم الرد على كل حال اذا
كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية في ابطال التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم
على صحة الاجماع بقوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعالى ان فيمن خلق
الله يهدي بالحق وهذا يوجب امتناع اجتماعهم على ضلال او كفر والكلام في هذه الاية ايضا من وجوه احدها انه
اخبر عن حصول من هذه صفته في الماضي لان قوله خلقنا يفيد المضي في الزمان فمن اين لهم ان ذلك حكمهم في المستقبل الى الزمان
وليس لهم ان يقولوا ان قوله يهدون بالحق يفيد الاستقبال وذلك ان هذه اللفظة تصلح للحال والاستقبال
واذا صلحت لذلك فلا يمتنع ان يكون المراد بها الحال فكانه قال وممن خلقنا امة هادية بالحق عادلة
به وثانيها ان قوله امة يقع على الواحد وعلى جماعة ولا يقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان
الله تعالى وصف ابراهيم بانه كان امة وهو واحد وقال ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس
يريد جماعة واذا كان الامر على ذلك فمن اين للخصم ان المراد به جميع الامة وثالثها انه لا يمتنع ان يكون اراد
الله تعالى بقوله امة النبي عليه السلام او من يجري قوله مجرى قول النبي في كونه حجة وموجبا للعلم واذا كان ما احتمل ذلك لم
يكن للخصم الاحتجاج بالاية واستدلوا ايضا على حجة الاجماع بما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على خطاء
وبلفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وما اشبه ذلك من
لفظ الاجماع وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها اخبار احاد لا توجب علما وهذه مسئلة طريقها
العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة تلقتها بالقبول وعملت به لانا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها ولو
سلمنا ذلك لم يكن ايضا فيها حجة لان كلامنا في صحة الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح
حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا انهم حملوا هذه الاخبار وعولوا في صحة ادعائهم
الاجماع عليها في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان
قاطعا للعذر لانا لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع ان يكونوا
اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها ثم ان
سلم لهم انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم لهم انهم استدلوا جاز ان يكونوا مخطئين في الاستدلال
بها ويكونون اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم وقولهم
انه جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى ان لا يقبلوا الا الصحيح فلو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه اكثر

ثم ان لا يستدلوا الا بما يعتقدون صحته وانه طريق للعلم فمن اين لهم ان ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت
الا بعد صحة الخبر او غيره من الادلة ولو سلم من جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طايفة من الامة وهم الائمة
من آل محمد عليهم السلام لان لفظة الامة لا يفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى
من حيث دل الدلالة على عصمتهم من القبايح وان قالوا الواجب حمله على جميع الامة لفقد الدلالة
على ان المراد بعض الامة كان لغيرهم ان يقول انا احمل الخبر على جميع الامة من لدن النبي ع الى ان تقوم
الساعة من حيث ان لفظ الامة يشملهم وبينا ولهم فمن اين لهم ان اجماع كل عصر حجة على انه قد قيل ان
الخبر الاول لا يمتنع ان يكون رواية سمع من النبي ع مجزوما ويكون المراد النهي لهم عن ان يجمعوا على خطاء
وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجري هذا المجرى واذا كان ذلك محتملا سقط
الاحتجاج به واما الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطا فصحيح ولا يجب من ذلك انهم لا يجتمعون
على خطا وليس لهم ان يقولوا انه لا اختصاص فيه لامتنا بذلك دون ساير الامم لان الله تعالى
لا يجمع ساير الامم على الخطا وذلك انه وان كان الامر على ما قالوه فلا يمتنع ان يخص هولاء بالذكر
ومن عداهم يعلم ان حالهم كحالهم بدليل آخر ولذلك نظاير كثيرة في القرآن والاخبار على ان هذا
هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمده اكثر من خالفنا فهذه جملة كافية في الكلام على الآيات
والاخبار التي اعتمدوها في نصرة الاجماع على ما يذهبون اليه

في كيفية العلم بالاجماع

ومن يعتبر قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كون الاجماع حجة قول الامام المعصوم فالطريق الى معرفة قوله شيئان
احدهما السماع منه والمشاهدة لقوله والثاني النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك ايضا
قوله هذا اذا تعين لنا قول الامام واما اذا لم يتعين لنا قول الامام ولا ينقل عنه نقل يوجب
العلم ويكون قوله في جملة اقوال الامة غير متميز منها فانه يحتاج الى ان ننظر في احوال المختلفين
فكل من خالف فيهم نعرف نسبه ونعلم منشاه ونعرف انه ليس بالامام الذي دل الدليل على
عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله ولا يعتد به ونعتبر اقوال الذين لا نعرف نسبهم لجواز ان
يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ونعتبر اقوالهم في باب كونها حجة فان قيل على هذا
التقدير هل تراعون قول من [illegible] في الكلام من الاصول ام تراعون قول من هو الفقه فيها
قلنا لا نراعي قول من خالفنا في شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة والارجاء

وغير ذلك

وغير ذلك لان جميع ذلك معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون الامام قايلا بها
واذا كان لا بد ان يكون الامام قايلا بها فمن خالف الامامية في شيء من هذه الاصول فينبغي ان يكون
قوله مطرحا ويكون في ذلك ابلغ من اطراح قول من علمنا نسبه لان اليقين بخلاف الحق مثل اليقين
بالنسب بل ذلك آكد لانه معلوم من طريق لا يحتمل خلافه فان قيل فلم لا يجوز ان يكون الامام المعصوم
مظهرا لبعض هذه المذاهب المخالفة لمذاهب الامامية لضرب من التقية على ما تجوزون عليه وان كان
قوله حقا فيما يرجع الى الفروع فلا يجب ان تقطعوا على ان المعتبر قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول
من خالف في الاصول اذا علم انه قال به تدينا ومعتقدا فاما اذا جوزنا انه قايل به لضرب من التقية
فيجب ان لا يطرح قوله ويعتبر قوله وقول كل من جوزنا ذلك فيه مع اقوال الطايفة المحقة ليصح لنا العلم
بدخول قول الامام في جملة اقوالهم فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسالة كيف تعلمون ان قول
الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية في مسالة نظرنا في ذلك
فان كان عليها دلالة يوجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها يدل على صحة بعض اقوال المختلفين
قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب
العلم نظرنا في اقوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قايلا بقول والباقون قايلون
بالقول الآخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة فان كان
في الفريقين اقوام لا نعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسالة
من باب ما نكون فيها مخيرين باي القولين شينا اخذنا وجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين
اللذين لا ترجيح لاحدهما على الآخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان
الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير ومتى
فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز
للامام المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسالة او يعلم بعض ثقاته
الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يودي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل
على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره
او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يكون الامامية على قول

يكون احدهما قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجزتم ذلك كان في ذلك تعيين الامام
وتميزه وذلك لا تقولونه وان امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع قيل الذي نقول في ذلك انه
لا يمتنع ما فرض في السوال على وجه ويمتنع على وجه والجايز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام
فيهم ومن جملتهم ويجوز الضايع مع ذلك ان يكون المنفرد الذي قال بالقول الاخر وهو لا يودي الى العلم
بعين الامام وتميزه والذي لا يجوز ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم
لانه من كان كذلك علم بان الامام هو الاخر وذلك بينا في غيبته ع فان قيل فاذا اتفق ما ذكرتموه
من القسمين كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من
كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب
والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه
وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما قدمنا القول فيه والا لم يحسن التكليف
ولا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين وان لا يكون لاحد القولين ترجيح على الاخر
ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا نكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان هذه
مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال او يكون من الامور الضعيفة وانما تجوز
ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه ولا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن
الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر
تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من
الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار
لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يودي الى ان لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام الا باعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده ع
بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف يعلمون اجماع الامامية
على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض في البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر
وهل هذا الا متعذر مستحيل قيل له السايل عن هذا السوال لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع
على كل حال وان ذلك مما لا يصح العلم به على حال او يريد بذلك اختصاص الامامية بهذا

السوال

السوال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يسقط لان من هو في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة
اخبارهم متصلة وخاصة العلماء منهم لان الذين يراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعرفون
في هذا الباب وهذا لا يشك فيه احد من العلماء ان في اقطار الارض من يعتقد الفرض في غسل
اعضاء الطهارة مرتين وغسلتين دفعتين بل يعلم اجماع العلماء في جميع ذلك ان الموضع على ان
الفرض واحد في الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث المال اذا اجتمع جد واخ للاب
دون الجد لان المتقرر بين العلماء والذي رجعوا عليه القول بان المال اما للجد كله او بينهما ولا يقول احد
ان المال للاخ دون الجد ونظاير ذلك كثيرة جدا من المسائل التي نعلم اجماع العلماء عليها وان اراد
بهذا السوال احالة ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسوال فذلك لا يخصهم الا ان
على كل من اعتبر الاجماع مثل هذا السوال على ان نكير بل لئن كان ذلك محالا في الامامية لانتشارهم في
البلدان كان ذلك في المسلمين كلهم اشد استحالة لانهم اكثر واشد انتشارا فعلم بذلك ان السوال
ساقط على الوجهين معا فان قيل من الذين يجب ان يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم اقوال
جميع الامامية ام قول العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول العلماء الذين يعرفون
الاصول والفروع دون العامة والمقلدين وانما قلنا ذلك لان الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم
وكان هو عالما بجميع احكام الشريعة ولا بد ان يكون عالما بالاصول وجب ان يكون المراعى من تشبه
حاله بحاله ع ومن لا يعرف الاصول ولا الفروع نعلم انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام معصوم
وجب اطراح قوله ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان هذا يودي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء
الذين لا يعرفون لا يعتد باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم ذلك لان الفقهاء
واصحاب الحديث على ضربين ضرب منهم نعلم انه لا يعرف الاصول واكثر احكام الفروع فان ذلك
لا محالة يجب اطراح قوله لانه قد علم انه ليس بامام والضرب الاخر منهم لا نعلم ذلك من حالهم
بل يجوز ان يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقه فيهم عارفين بالاصول وعارفين بها واذا اشكلنا
في حالهم وجب اعتبار اقوالهم لجواز ان يكون الامام في جملتهم والذي يجب ان يراعى اقوالهم فيه هو كل
ما لا يصح ان يعلم الا من جهة السمع لان طريق الوصول اليه منحصر فيه لعدم استقلال العقل والذي يمتنع
ان يراعى اقوالهم فيه هو كل شيء لا يعلم وجود المعصوم قبل حصول العلم به لان ما لا يعلم وجود المعصوم

قبل حصول العلم به لا يصح ان نعلم بقول الامة التي قول المعصوم داخل فيها وذلك مثل التوحيد والعدل وجميع
صفات القديم لان العلم بان ههنا معصوما يفتقر الى تقدم هذه العلوم ومتى لم تتقدم لم يمكننا ان نعلم
ان ههنا معصوما لان ذلك فرع على حكمة الله تعالى وعدله وانه لا بد ان يزيح علة المكلفين بنصب
رئيس لهم معصوم وذلك لا يمكن العلم به بالاجماع على حال فاما النبوة فقد كان يصح ان نعلم باجماع الامة الذين
قول المعصوم داخل في جملتها لان ذلك لا يفتقر الى العلم بالنبوة لانا اذا علمنا ان الله تعالى حكيم عدل
لا بد ان نعلم انه يزيح علة المكلفين في التكليف بنصب رئيس معصوم لهم ليكونوا متمكنين من ازاحة
العلة فيما كلفوه فاذا علمنا ذلك ثم اجمعوا على نبوة شخص نعلم باجماعهم نبوته فان قيل كيف يصح
هذا القول في الامام لا يعرف عينه الا بنص الرسول ع لان الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي والامام لا يوحى
اليه فيعلم انه فكيف يدعي انه امام وكيف يعلم صحة دعواه قيل له اما العلم بكونه اماما فقد يحصل بالعلم
بالمعجز الذي يظهره الله تعالى على يده يتضمن تصديقه فيما يدعيه ويدعي سوى انه الامام المعصوم الذي
لا يخلو الزمان منه واظهار المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا على ذلك في كتاب
تلخيص الشافي فاما الامام نفسه فانما يعلم كونه اماما اذا كان ممن لا يوحى اليه على ما قررناه في السؤال
بقول من تقدمه ثم ينص هو على من بعده وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا على قول كل
معصوم العصر فيه على نبوة نبي امكن علم صحة نبوته ولا يحتاج الى علم معجز بل كان ذلك كافيا في العلم
بصدقه وقد يجوز ان يكون الامام الاول نبيا لانه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز
فاذا فرضنا ان اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من ياتي في المستقبل بنص عليه او
باعتبار الاجماع الذي يدخل فيهم فان قيل هذا القول يؤدي الى ان العقل لا ينفك من السمع لانه اذا كا
لا بد للمكلفين من امام معصوم في كل حال وفي اول حال التكليف لا بد لهم من امام ولا يعلم كونه اماما الا
بنبوته او بنبوة من بعده فينص عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك يا باه كثير منكم
قيل من اصحابنا من قال بذلك فعلى مذهبه يسقط السؤال ومن قال انه يجوز ان يخلو العقل من السمع فانما
يريد بذلك السمع الشرعي الذي يتضمن العبادات والاحكام فاما سمعا يتضمن الدلالة على عين الامام المعصوم
فانه لا يجيز احد من الطائفة خلو المكلف منه وعلى هذا المذهب ايضا قد سقط السؤال عما كيفية اجماعهم
فعلى ضروب منها ان يجمعوا على مسئلة قولا فنعلم بذلك صحة المسئلة ومنها ان يجمعوا عليها فعلا

فنعلم بذلك

فنعلم بذلك ايضا صحتها ومنها ان يجمعوا عليها قولا وفعلا بان يقول بعضهم ويفعل بعضهم فنعلم بذلك ايضا
صحتها ولا بد في هذه الوجوه كلها ان نعلم انهم لم يجمعوا على ذلك لغرض من التقية لان ما يوجب التقية
يحمل على اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على فعل وان كان الحق في خلافه ولذلك شرطنا فيه
ارتفاع التقية ومنها ان نعلم رضاهم بالمسئلة واعتقادهم لصحتها فان ذلك ايضا يدل على
صحتها وهذا الوجه لا يحتاج ان نعلم معه زوال التقية لان الرضا من افعال القلوب والتقية لا تحمل
على ذلك وانما تحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عما يجب ان يعلموه لان الامام
يجب عندنا ان يكون عالما بجميع ما الفقه فيه وفعل حاكما فلا يجوز ان يكون من يجب ان يعلم
فلا يعلمونه كلهم لان ذلك يؤدي الى نقص كون الامام عالما بجميع الاحكام ويؤدي ايضا الى
نقض كون المعصوم في جملتهم لان المعصوم لا يجوز ان يخل بالواجب معرفته فاما ما لا يجب العلم فلا يمتنع
ان يذهب عن جميعهم لانه ليس ههنا وجه يوجب علمهم بذلك واذا قلنا ان المراعى في اجماع الطائفة
باجماع العلماء بالاصول والفروع فلا ينبغي ان يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء فان كان ممن
لا يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا ويكون قوله مخالفا لقول الباقين فينبغي ان يكون خلافه
خلافا لان الامام يمكن ان يعلم جميع ذلك لانا اذا جوزنا ان يكون عالما بجميع ذلك جوزنا ان يكون
اماما واذا جوزناه اماما لم يمكن اسقاط خلافه واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا
كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك
مذهبان فمنهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم
داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم
وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما
لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا
علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز
ان يعين ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز اطراحه والعمل لما تركه والعمل بما في العقل وذلك
باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى خبرين
تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي يقوى

في نفسي

قيل بالمذهب الاول لمن فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جايزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك
القول وان الآخر لم يكن صحيحا او وجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الآخر لم يجز ان يجمعوا
على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم
مخيرون في العمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك ولسنا ممن يقول انهم يعولون في القولين على
اجتهاد انهم يؤدي اجتهادهم الى احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك انما يصح على مذهب من يقول
بالاجماع ولم يراع قول المعصوم الذي يراعيه فاما اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى بخلاف الذي
يحدث بعده لان بالاجماع الاول علم قول المعصوم في تلك المسئلة واذا علم انه هو الحجة فقول المخالف
يجب ان يحكم بفساده وكذلك اذا اجمعوا على قولين فاحدث القول الثالث والرابع ينبغي
ان يكون فاسدا لان قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرابع يخالفه فينبغي ان يحكم
بفساده ولا يجوز ان يجمع الامة على مسئلتين مخطئة فيهما لا على مذهبنا ولا على مذهب من
خالفنا فاما على مذهبنا فلانه لا بد ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون
خطأ واما على مذهب مخالفينا فلا يجوز ذلك لقوله النبي ع لا تجتمع امتي على خطأ عاما ولم
يخص واحدا دون واحد ما زاد على موجب نفيهما معا ولان في ضمن ذلك الاجماع على ترك القول
بها وهو الحق فذلك لم تفترق الامة فرقتين ففرقة تقول الكلالة للاخ دون الجد فذلك خطأ لانه لم
والاخرى يقول النصف للجد لانه على جميع الاحوال لان في القول بهذين المذهبين خروجا عن
الاجماع الذي هو ان الكلالة للجد كله او هو لواحد منهم وذلك بالاتفاق فيما يتفرع على
الاجماع من حيث كان اجماعا عند من قال ذلك كيف القول فيه على ما نذهب اليه فمن ذلك
انهم اذا اجمعوا على الاستدلال بدليل او بدليلين هل يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا به ام لا
فالذي نذهب اليه انه لا يمتنع ان يستدل بدليل آخر اذا كان مما يوجب العلم اما حجة عقل او قرآن او سنة
مقطوع بها وانما قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل
وكونه موجبا للعلم وذلك لا يمنع من ان يكون هناك دليل آخر لم يجمعوا عليه اللهم الا ان يفرض
المسئلة فيقال اذا اجمعوا على انه لا دليل سواه هل يجوز الاستدلال بدليل آخر فيقول ان ذلك
لا يجوز لان اجماعهم على انه لا دليل غير ما استدلوا به يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل ليس بدليل

ط ترك الاجماع على القول بها

مشترك

فلا يصح

فلا يصح الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم الا تبيينه وترك
الاستدلال به حتى يستدرك الناس الآخر قيل له انما يجب ان يبين المعصوم ما يوجب ازاحة
العلة عليه وقد بين ما هو دليل يوجب العلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من الادلة فقد يسوغ
من الله تعالى ومن الرسول وجاز ان لا يجدد المعصوم بيانه وانما يجب عليه بيان ما لا يكون هناك
ما يقوم مقامه فان قيل فعلى هذا كان يجوز ان لا يبين ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه لان
هناك ما يقوم مقامه في ازاحة العلة في التكليف وهو الذي يستدل به من تحمل ذلك القول
ولو لم يبين ايضا شيئا اذا كان هناك طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جايزا سايغا
وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف عليه ولا يكون هناك ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا
على العمل بخبر هل يقطع على صحة ذلك الخبر ام لا وهل يعلم انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر ام لا
فالذي نقوله في ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر وكان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا كان
من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا يحتاج الى الاجماع ليكون قرينة في صحته فانه يحتاج ان ينظر في
ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا ما قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا بذلك على ان الخبر صحيح صدق
وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولم ينصوا لنا على ذلك فانا نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح الا انا لا نعلم
ولا نعلم بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا قالوا بما وافق مخبر الخبر بدليل آخر او خبر آخر اقوى منه
من باب العلم او سمعوه من الامام المعصوم فاجمعوا عليه ثم لم ينقلوا ما لاجله اجمعوا اتكالا على
الاجماع وكل ذلك جايز فيجب مع ذلك التوقف في هذا الخبر ولا نقطع على صحته ونجوز كونه صدقا
وكذبا وان قطعنا على ان مخبره صحيح يجب العمل به ومتى فرضنا انهم اجمعوا على انه ليس هناك ما لاجله اجمعوا
على ما اجمعوا عليه غير هذا الخبر فان هذا يوجب القطع على صحة ذلك الخبر لان في ذلك يجري مجرى ان يقولوا
اجمعنا لاجل هذا الخبر لانه لا فرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه فيعلم صحته وبين ان ينفوا استناده
الى سواه فان به يعلم ايضا صحته فان قيل كيف يجوز ان يجمعوا على خبر ثم لا ينقلونه اصلا وهو
اصل لصحة اجماعهم قلنا يجوز ذلك لان اجماعهم اقوى من ذلك لانه مقطوع به ولا يحتمل التاويل
ولو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز ان يصير خبر واحد فيخرج بذلك من باب كونه دلالة الى ان يوجب
غلبة الظن فعلم بذلك ان الاجماع اقوى ومن ذلك القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف

يحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز كونه معصوما بخلافه لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول فان قيل واي طريق لنا الى العلم بان قول الامام المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد يعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته للدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم لو قوله يخالفه واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معا ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن قال من اصحابنا على ما حكيناه عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم الظهار ما عليه من حيث ان من سبب غيبته هو المسبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون قد اتي فيه من قبل نفسه كما ان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام وامره ونهيه قد اتي فيه من قبل نفسه فيلزم ان يقول انه يجب ان يتوقف في ذلك ويجوز كونه موافقا لقول الامام ومخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على وجوب انتقاله عنه وقد قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك

فى ذكر حقيقة القياس

واختلاف الناس في ورود العبادة به حد القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس ولا فرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليا او شرعيا وانما يختلفان من وجوه اخر نذكر ما لا يؤثر في ان الحقيقة ما قلناه والذي يدل على صحة ما قلناه من الحد ان الانسان متى اثبت للفرع مثل حكم الاصل كان قايسا ومتى لم يثبت له مثل حكمه وان علم جميع صفاته لا يكون قايسا فنعلم بذلك ان الحقيقة ما قلناه والاثبات الذي ذكرناه لا يرجع الى عرف الشرع عبارة عن العلم او الظن مجردا من الاعتقاد ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الايجاد كما يقال اثبت السهم في القرطاس اي اوجده ثم يعبر عن الاعتقاد والظن والخبر لكن لعرف الشرع يجب ان يقتصر على ما قلناه ومن الناس من قال حد القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع لعلة جامعة

بينهما

بينهما وهذا ايضا يطرد ما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة احصر لان قولنا المقيس والمقيس عليه يغني عن ذكر علة جامعة بينهما لان لفظ القياس يتضمن انه جمع بينهما لعلة فلا يحتاج ان نذكر في اللفظ لانه متى لم يكن جمع بينهما لعلة لا يكون ذلك قياسا وقد اكثر الفقهاء والاصوليون في حد القياس من الالفاظ ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لابد ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي الحق احدهما بالاخر وان كان القياس عقليا فلابد من كون العلة من الاصل معلومة كونها علة وان كان شرعيا اجاز الفقهاء ومن اثبت القياس ان يكون مظنونة ويخالف القياس العقلي السمعي فيما يرجع الى احكام العلة لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة تاثير الايجاب والسمعية عند من قال انها ليست كذلك بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار ولا دخول للايجاب فيما يجري هذا المجرى وهي في القياس العقلي لا يكون الا معلومة وفي السمعي لا يجب ان يكون معلومة بل يجوز ان يكون مظنونة ومتى علمت في العقل علق الحكم بها ولم يحتج في تعليق الحكم عليها الى دليل مستانف وليست كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع ان يعلم بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع قد يكون ايضا مجموع اشياء وقد يحتاج الى شروط في كونها علة وقد يكون علة في وقت دون وقت وفي عين دون اخرى والوقت واحد عند من اجاز تخصيص العلة وقد يكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا واشباهه يفارق فيه علة العقل لعلة الشرع واختلف الناس في القياس في الشريعة فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته واختلف من نفاه فمنهم من احال ورود العبادة به جملة وانكر ان يكون طريقا لمعرفة شيء من الاحكام وربما احال من حيث تعلق بالظن الذي يخطي ويصيب او من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام وتناقضها ومنهم من ابطله من حيث لا سبيل الى العلم بما لم يثبت الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن في ذلك لفقد دلالة وامارة تقتضيه وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ومن الناس من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشريعة على وجه لا يسوغ معه القياس وهذه الطريقة يحكيه عن النظام وذهب بعض اصحاب الظاهر من داود وغيرهم الى انه لا يجوز ان يتعبد الله تعالى المكلف علما دون البيان من ربه مع قدرته على اعلامها ومنهم من نفاه مع اجازته ورود العبادة به من حيث لم يثبت التعبد به ومن حيث

ورود السمع بخلافه فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين ومنهم اثبته
سمعا وزعم ان العقل لم يدل على ثبوته وهم المحصلون من مثبتي القياس وفيهم الكثرة من الفقهاء والمتكلمين
وكلا منهم اقوى شبهة والذي نذهب اليه وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى ره في كتابه في ابطال القياس
ان القياس محظور استعماله في الشريعة لان العبادة لم تات به وهو مما لو كان جايزا في العقل
مفتقر في صحة استعماله في الشرع الى السمع القاطع للعذر ويلحق بهذا في القوة الطريقة التي كان
نصرها شيخنا ره من منع حصول الظن وفقد الامارات التي تحصل عندها الظن وذكر المرتضى ره
ان لهذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم على هذه المذاهب كلها على وجه الاختصار ثم نبين
نصرة ما اخترناه من بعد ان شاء الله تعالى فصل في الكلام على من احال القياس عقلا على
اختلاف عللهم اما من احاله عقلا من حيث لا يمكن ان يكون طريقا لمعرفة الاحكام فنحن اذا
بينا ان ذلك ممكن جرى مجرى ساير الادلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذي يدل
على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق في صحة معرفتنا تحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على
تحريم المسكر من الانبذة وبين ان ينص على تحريم الخمر وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدلنا بدليل
غير النص على انه حرم الخمر لهذه العلة او ينصب لنا امارة تغلب عند نظرنا فيها ان ظننا ان تحريمها
لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا في الوجوه كلها لان لكل طريق من هذه الطرق نصل الى المعرفة
بتحريم النبيذ فمن دفع جواز العبادة باحدها كمن دفع جواز ورود العبادة بسايرها ولما ذكرناه
امثال في العقليات لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق بين ان نعلم فيه سبعا شاهدة
وبين ان نعلم بخبر يوجب العلم او بخبر يغلب الظن في انه لا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا
على صفة الطريق الذي فيه السبع او ينصب لنا امارة على تلك الصفات فاما من احاله من حيث تعلق
بالظن الذي يخطي ويصيب فينتقض قوله بكثير من الاحكام في العقل والشرع يتعلق بالظن الا ترى انا نعلم في
العقل حسن التجارة عند الظن بالربح ونعلم قبحها عند الظن بالخسران ونعلم قبح سلوك الطريق
عند غلبة الظن بان فيه سبعا او لصا او ما يجري مجراهما ونعلم وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى
عند دعاء الداعي او الخاطر الذي يحصل عنده الظن بالخوف ووجوب معرفة الرسل والنظر في معجزاتهم
على هذا الوجه فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى كوجوب التوجه على القبلة عند الظن

بانها

بانها في جهة مخصوصة وتقدير النفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين
ويجب ان نعلم ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وساوى بهذا الوجه
العلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة وبين ان نعلمها في وجوب التوجه اليها وكذلك لا فصل
بين ان نظن الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوي العلم من وجوه اخر ولا يقوم فيها
مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا
من العلم به او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم بعينه ولا بد ايضا ان نعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على
جملة او تفصيل والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا
او متمكنا من العلم به لم يكن علته مزاحة فيما تعبد به وجرى مجرى ان لا يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل
وغيره لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا تتميز الاشياء وانما تتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب
الفعل كان مجوزا لكونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه معتقدا على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على
ذلك في القبح يجري مجرى الاقدام على ما يعلم قبحه ومتى علم كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه
على جملة او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه كان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه وعاد الامر
الى تجويز كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تؤملت بطل بها قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن
توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فقد ابعد نهاية البعد لان الاحكام
لا تكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون تارة العلم والاخرى الظن
لانا اذا ظننا في طريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه
معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن يتعلق
بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح سلوك الطريق في الفرض والعلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة
عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا
فاما من منع من القياس من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام فاعتماده على ان يقول اذا كان الفرع
شبيها بالاصل المحرم والاصل المحلل فلا بد على مذهب القايلين بالقياس من رده اليهما جميعا وهذا
يؤدي في العين الواحدة الى ان يكون محرمة محللة ومن اثبت القياس يقول في جواب ذلك ان كان
الفرع مشبها للاصل المحرم والاصل المحلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم

التحريم ان شبه عنده الاصل المحرم والتحليل ان شبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين
المختلفين عنده واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيرا بين الامرين فايهما اختار لزمه كما يقول في الكفارات
الثلث ولا تضاد في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احدهما
دون صاحبه فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق الى غلبة الظن في الشريعة وهي الطريقة التي
حكيناها عن شيخنا فوجه اعتماده عليها ان يقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على
اصل لعلة او شبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا يخلو من ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم
او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب وجميع من اثبت القياس في الشرع الا الشاذ منهم يجعلون
العلة المستخرجة المستدل عليها تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من طريق الاستخراج من حيث اعتقد ان
علل الشريعة ادلة يوصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للتشاغل به ولانا
اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة تثبت علة
بالظن فنحن نعلم ان الظن لا بد له من امارة وطريق والا كان مبتدا لا حكم له ولم يضع الشرع
امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان يظن ذلك وليس هذا بمنزلة ما
يظنون به من ظن الربح والخسران في التجارة او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم
المتلفات واروش الجنايات الى سند الظن فيها الى عادات وتجارات وامارات معلومة متقررة ولهذا
نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا او خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم
يخبره مخبر عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم وتمارسها لا يظن الصواب فيها شيئا
وجميع ما تعلق فيه الظنون من تاملنه وجدته مستندا الى ما ذكرناه فما لا يصح دخوله في الشرعيات
على وجه ولا على سبب ولقوة ما اوردناه ما قال قوم من اهل القياس ان العلل لا يكون الا منصوصا
عليها اما صريحا او تنبيها ورأى الباقون ان تنبيه فيه الا تثبت الا بادلة شرعية والذي يمكن ان يعترض به
على هذه الطريقة ان يقال ان من اعتمد هذه الطريقة على هذا التخليص لا بد من ان يكون مجوزا للتعبد به ومعرفة الاحكام
من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول
بالنص عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما
يقول لو نص الله على العلة في تحريم مثلا الخمر وذكر انها الشدة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها وان

بقوله

وان لم يتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان العلل
الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك شيئان في صفة فيكون في
احدهما داعية الى الفعل دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا معروف في الدواعي ولهذا جاز ان
يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يعطه
الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي ويجري النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه اذ قد بينا انه ما كان صلاحا وداعيا الى الفعل
لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه تعبدنا بما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما له كان الفعل المعني مصلحة وفي الناس
من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل
مستانف وان كان ذلك وارد العلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل بين الامرين
بان ما له يترك احدنا الفعل له يترك غيره او اشاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر
لحلاوته ويأكل شيئا حلوا والاكتب بداعي الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره وان
لم يكن فاعلا له وهذا الصحيح لان الشرع متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة
او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق تارة
ويختلف وجوه المصالح ويختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح واقوى ما يدخل على هذه الطريقة
ان يقال قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وان الشرع لا يتم ذلك فيه وهذا
صحيح فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقة يحصل عندها الظن وان لم يكن عادة ولا تجربة بل يجري في حصول
الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا مثل ان نجد العين المسماة خمرا تحصل على صفات كثيرة فيكون ما حصلت
غير محرمة فمتى وجدت فيها الشدة المخصوصة حرمت ومتى خرجت من الشدة بان تصير خلا حلت
فيحصل عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى
هذا الظن التعبد بالقياس وان يحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على الاصول ساغ القياس
القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا رأينا لبعض صفات الاصل هي المؤثرة في الحكم

المعلل دون غيره كانت بان يجعله علة اولى من غيرها واقوى من الظن فى انها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا
ان نعلل ولاية المراة على نفسها وملكها الامر ها وجدنا بلوغها هو المؤثر فى هذا الحكم مع سلامة احوالها
فى الحرية والعقل دون كونها فى وجه لان التزويج متى اعتبر لم يوجد له تاثير فى باب الولاية وما يرجع اليها
وللبلوغ التاثير القوى فيها جعلناه العلة دون التزويج وكيف ليس يرى لمعتمدى هذه الطريقة لم زعمتم ان
الظن اذا استند فى بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع فى كل موضع الا على هذا الوجه وان العادة لا تقوم
مقامها غيرها فانهم لا يجدون معتصما ويمكن ان يرى لهم من جرونا عمن ابتداه الله تعالى كاملا عاقلا فى بعض
الدور ومعه صاحب له جالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الاخبار عنها الا انه وجد
صاحبه يجالس معه حين دخل اليه بعض الناس انصرف وخرج عن الدار وهو مع دخول غيره من
الناس لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقوى فى ظنه ان علة خروج صاحبه انما هى دخول
ذلك الرجل فان قالوا الا يصح ان يغلب ما ذكرتم فى ظنه طولبوا بما يمنع منه ولن يجدوه وان اجازوه
بطلت عليهم ذكر العادات والتجارب فى باب الظنون وقيل لهم ما ينكرون من ان يكون هذه حال الظنون
فى الشرع ويمكن ان يقول من نصر الطريقة التى قدمناها ان ما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم
يعرف العادات والانصراف اذا دخل عليه انسان اخر وتكرر منه ذلك انما يغلب على ظنه كون دخول
صاحبه علة للخروج الاخر لان ذلك يصير عادة وليس يلزم فيمن عرف عادة فى شئ بعينه ان يعرف العادات
كلها الا ترى ان العادات تختص البلدان والازمان ولا يكاد يتفق على حد واحد فكذلك ما فرضتموه
فى السؤال فاما طعن نفاة القياس على الطريقة المتقدمة وتصحيحهم عليه الظنون فى الشريعة بقولهم انا
اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون على انفسهم بالظنون ويعملون عليها وليس هؤلاء
او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم فكيف يدفع الظنون وهذه حالها فليس بشئ لان من لم يعرف
الظن له ان يقول لست اكذب هؤلاء المجتهدين فى انهم يجدون انفسهم على اعتقادنا وانما اكذبهم فى قولهم انه
ظن وواقع عن امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدا والعلم والظن ليس بضرورى فكان القوم
سبقوا الى اعتقادات ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون
وليس كذلك على ان هذا يرجع عليهم فيمن يدعى من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم
فيقال لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها

عليهم

عليه من السكون وهم مع ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم من المخالفين لهم فى اصول الديانات اذا
ادعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقاداتهم فلا بد لهم فى الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكونوا فى
انهم معتقدون وانما غلطوا فى ان تلك الاعتقادات علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه فى ابطال
القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس فالذى يعولون
عليه ان يقولوا وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضاء على
الحائض فى الصوم واسقاطه عنها فى الصلوة وهما اوكد من الصوم وايجابه على المسافر والقضاء فيما
قصر فى الصوم واسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة كايجاب الغسل لخروج الولد والمنى وهما انظف
من البول والغائط اللذين يوجبان الطهارة واباحة النظر الى الامة الحسناء والى محاسنها وحظر ذلك
من الحرة وان كانت شوهاء قالوا كيف يسوغ القياس فيما هذه حاله ومن حقه ان لا يدخل فيما تتفق
فيه احكام المتفقات وتختلف احكام المختلفات وهذا الذى اعتمدوه فى نفى القياس فى ذلك
لا يلتفت اليه ان يقولوا اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان فى الحكم والمختلفين لا يتفقان فى الحكم
الذى تقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان فى الحكم الذى تقتضيه اختلافهما لان المراعى فى هذا الباب
هو الاسباب والعلل والاحكام التى يجب اتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات هى الراجعة
الى صفات الذات وانما وجب ذلك فيها لان المتفقين قد اشتركا فى سبب الحكم وعلته والمختلفين
قد افترقا فى ذلك على حد ما ذكرناه فاما ما لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة
فان المختلفان فى علته وسببه اتفقا فيه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا فيه وعلى هذا لا ينكر
ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة معا واتفقا معا فى ذلك ان يختلفا فى حكم اخر
يوجب فى احدهما الاعادة ولا يوجبها فى الاخر فيكون من الاختلاف من وجه والاتفاق من اخر وقد زال
التناقض لان القضاء اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن بانتفائها علة السقوط متعذرا والعقل
شاهد بذلك لانا نعلم ان النفع المختص اذا حصل فى العقل اقتضى حسنه وقد يحصل فى الكذب النفع
ولا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه هو كونه كذبا فصار النفع والكذب مع غيره من الافعال فى النفع
لا يمنع من اختلافهما فى القبح لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام مانعا
من القياس الشرعى يجب ان يمنع من القياس العقلى ايضا على انه قد اعترف بورود النص باتفاق

المختلفين وائتلاف المتفقين ولم يلزمه لئن يكون متناقضا فالاليق القياس والعذر له بما يعتذر به
للنصوص فان قال ان لم اوجب التناقض في هذه الاحكام فليكن نوقي ذلك في ورود النص بها وانما
منعت دخولها هذه من الطرق بالقياس قيل له ليس يمتنع ما ظننت امتناعه اذا نصب الله تعالى
لقضاء الصوم امارة توجب في اصل قضاء الصوم من مثلها على ان للقوم لئن يقولوا انا لا نثبت القياس
في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما تقتضيه ما اوردته مما هو مخالف للقياس
فلا يسوغ دخوله فيه لئن يمتنع فيه من القياس وفيما جرى مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه الامور
امتنع في غيرها فاما من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا يجوز لئن يقتصر على ادون البيانين
رتبة مع قدرته على اعلاهما وان النصوص ابلغ في البيان من القياس فيجب لئن يكون العبادة في معرفة
الاحكام مقصورة عليها فالكلام عليه لئن يقال له اول ما في كلامك انه اعتراف بان القياس يوصل
به الى الاحكام لانه لا يجوز لئن يقول انه اخفض رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين يقع به واذا
ثبت كونه بيانا فما الذي يمنع من العبادة به وان كان دون رتبته لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف
فيه وانه اذا توصل الى الحكم به ولحقته المشقة في طريق كان اقرب الى فعله واستحق عليه من الثواب ما لا يستحقه
لو وصل الى معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة لئن يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى
في البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة لانه تعلق كثيرا من الاحكام
في الشريعة بالظنون كالاجتهاد في جهة القبلة وتقدير النفقات وجزاء الصيد وما اشبه ذلك
فاذا جازت العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان ورود البيان فيها بالنص الموجب
ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في ساير الاحكام فاما من نفى القياس من حيث لم يات العبادة
ولم يقطع السمع العذر في صحته فهو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس مبني جائز في
العقل ورود العبادة اذا تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل
سمعي لانه يجري مجرى ساير الافعال الشرعية التي اذا جاز في العقل لئن يدخل في العبادة لبعض المصالح
فلا بد في استعمالها من دليل سمعي والذي يدينا لئن نورد ما نعتمده مثبتيه من الطرق التي ظنوا انها ادلة
عليه سمعية ونبين انها شبهة وليست بادلة ولا موجبة للتعبد به فاما من ذهب الى ان العبادة قد وردت
بالمنع منه فهو الصحيح مذهبنا ونحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه ان شاء الله تعالى

فصل في ان

في ان القياس لا يجوز استعماله لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة
طريقان احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي
وقد علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب
ولا من جهة السنة المتواتر بها ولا من الاجماع وانما قلنا ان ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك
فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها من ظاهر
القران على وجوب العمل بالقياس ونبين انه لا دلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر وآحاد
فالمتواتر يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يختلج الشك فيه
او كان مما كان يستدل على صحته اذا كان الشرط التواتر فيه والضرب الآخر اخبار آحاد والقسم
مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة العمل بالقياس لانها ليست معلومة جملة لا ضرورة
ولا استدلالا والقسم الآخر لا يجوز استعماله في هذه المسئلة لانها ليست من باب العلم دون العمل
وخبر الواحد يوجب عليه الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا خلاف فاما الاجماع فلا مدخل فيه
ايضا لان هذه مسئلة خلاف ونحن نبين ما يدعونه من اجماع الصحابة ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى
والطريقة الثانية لئن نقول قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس واقوى ما اعتمد في ذلك اجماع
الطائفة المحقة وقد بينت لئن اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطاء على ما بيناه فيما
تقدم وقد علمنا انهم مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع ع
لمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عم وقال على ذلك بالقياس لان هولاء
لا اعتبار بقولهم لان خالف في اصول الخلاف الذي يوجب التكفير او التفسيق لا يدخل قوله في جملة
من يعتبر اجماعهم ونجعله حجة لانا قد بينا لئن كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع في
الفرقة الاخرى التي تكون الامام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس
كذلك نعلم لئن من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام نفي القياس
وبظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهر الاخبار عمن ذهب اليه في خلاف
ذلك وليس يرفع عنهما هذا الامر اسلم المكابرة وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل واحد منهما لانهما
الامامان المعصومان ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وقد اعتمد من نفى هذه الطريقة التي

التي ذكرناها على ابطاله ليس فيها ما يدل على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه وعلى جميعها اعتراض فمن ذلك
تعلقهم بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان القياس تقدم بين يدي الله ورسوله وهذا غير
معتمد لان للمخالف ان يقول اذا دلنا تعالى على صحة القياس لم يكن استعماله تقدما بين يدي الله ورسوله
وصار ذلك بمنزلة ما نص عليه وربما يكون تقدما بين ايديهما لو قيل به من غير دلالة ولا استناد الى
علم وتعلقوا ايضا بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وللمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم
علينا انا نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن
على الوجه الذي شبهناه به من العقليات وتعلقوا بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل
شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم وللمخالف ان يقول ان القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد دخل
في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الامة ووجوب اتباع
السنة فاذا علمنا بالاجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا العلم والبيان الى الكتاب
وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه ليس يمكن ان يدعي ورود الكتاب بكل شيء مفصلا فصار العامل
بالقياس عاملا بما امره الله تعالى به في كتابه وبينه واجمله وبه يحكم بينه على طريق الظن فيما جرى هذا
المجرى من الاستدلالات فانهم يتعلقون بكثير من هذا الجنس لا فايدة في ذكر جميعه فصل في ان
العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس الذاهبون الى القول بالقياس في الشريعة فريقان احدهما يوجب
العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه والاخرون يوجبون العمل به سمعا وان لم يثبتوه عقلا ونحن
نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه واما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليه ان نبين ان الفعل
الواجب لا بد ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب اولى ما
من غيره وما له يجب الفعل ينقسم قسمين احدهما صفة تخصه ولا يتعداه الى غيره وذلك جميع الواجبات
العقلية كرد الوديعة والانصاف وشكر المنعم والاخر ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على سبيل اللطف
كمولن يختار المكلف عنده واجبا او يمتنع عنده من قبيح وليس يكون كذلك الا لانه يختص في نفسه
بصفة يدعو الى اختيار ما يختار عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعرف بالعقل كوجوب
معرفة الله تعالى لان جهة وجوبها مقررة في العقل وهو انا نكون عندها اقرب الى فعل الواجب

والامتناع

والامتناع من القبيح ولعلمنا ايضا بان الرسول عليه السلام لا يجوز ان يكون على احوال تنفر عن القبول منه نحو الفسق
والاحوال الدنية المستخفة ومثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها لطفا لانه مستقر في عقل
العقلاء ان الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرؤساء في باب الصلاح والفساد على ما
يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه من جهة العقل وهو جميع
الشرعيات وفي السمع الذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة لوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب
وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب وفي احد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم بالوجوب
الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه وجوبه مفصلا لان العلم بوجوبه علم وجوبه
لا بد فيه من التفصيل ليزاح علة المكلف في الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون
مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر فلو قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
ولم يوجبها لعلمنا وجوبها ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح
او تدعو الى واجب واما ما له قلنا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه واذا علمنا وجه
الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم بالعقل رد الوديعة مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم
ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك من علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح
وكذا وجب هذا فهكذا ايضا من علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا علم رد الوديعة فيتعلق
كل واحد من الامرين بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل من اين قلتم ان الواجبات في الشرع لا تجب الا
لكونها الطافا فانتم من اين قلتم ان ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا لان وجوبها
اذا ثبت وكان لا بد له من وجه لم يخل من القسمين الذين قدمناهما وهما اما صفة تخص الفعل ولا
يتعداه او لتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت
لصفة تخصها لجرت مجرى رد الوديعة في انه وجه الوجوب لوجب ان نعلم تلك الصفة ونعلم وجوبها
من علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة تخصها ولا يصح ان نعلمها ولا يصح ايضا ان نعلم عليها ونعلم
وجوبها ولما نعلم وجوبها وقد علمنا ان المنقص الصلوة وسائر الشرعيات نعلم بالعقل صفاتها
وان لم نعلم وجوبها فدل ذلك على وجوب بطلان القسم الاول ولم يبق الا الثاني واذا ثبت انها
تجب للالطاف ولم يكن في العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال مما يختار عنده فعلا اخر لان

العقل لا يدل على ما يختاره الانسان او لا يختاره ولان دلالة العقل انما طريقها واحدة ولم يصح ان يدل
على الشي ونفيه والحكم وضده كما تراه في السمعيات من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ فلم يبق الا
الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعية الى بعثة الانبياء، فان قالوا
العقل يقتضي في كل شيئين اشتبها ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم في الارز بحكم البر عقلا وان
لم يات السمع قيل لهم الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم ان الحكم فيه يجب لاجل ذلك
الشبه او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا بان ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه
عالما وما شارك رد الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التي هي امارات فلا يجب
بالمشاركة فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونها علة جملة ولو علم كونها علة لم يجب فيما شارك
فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية مختلفة من حيث تعلقت بالاختيار فلا مدخل للايجاب فيها ولهذا
جاز ان يكون الشي في الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك
فان قال لو حرم الله تعالى الخمر ورايت التحريم تابعا للشدة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت
ان علة التحريم الشدة ولا احتاج الى السمع كما لا احتاج في العقليات اليه قيل له ليس يكون ما ذكرته من
الاعتبار اقوى من نص الرسول ع في الخمر ان علة التحريم هي الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب التخطي
والتعدي في اثبات التحريم في كل شديد الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يختلفا في المصلحة وان
اتفقا في الشدة وبينا ان النص على العلة الشرعية يجري مجرى النص على الحكم في امتناع التخطي الا بدليل
مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر ما اعتمده ونتكلم عليه
منه احد ما اعتمدوه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا والاعتبار هو القياس لان المكيال
يسمى معيارا من حيث يقيس به مساواة الشي لغيره ولما روي عن ابن عباس من قوله في الاسنان
اعتبروا حالها بالاصابع التي تتبعها في الدية وانما استدلوا بالاية على وجه اخر فقالوا قد دل الله بهذه
الاية على ان المشاركة في العلة يقتضي المشاركة في الحكم وذلك انه قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار قد ذكر ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك

تجري

تجري من شاركهم في السبب فلو لم يكن المشاركة في السبب يقتضي المشاركة في الحكم ما كان لهذا
القول معنى والكلام على ذلك انه ليس يبقى لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه
الحكم بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر هو المفهوم من ظاهره واطلاقه وذلك
لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده ويتدبر امر منقلبه
ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام
من طريق القياس ويقل فكره في معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقد يستوي
في المعرفة بحال الشرع واثبات حكمه اثنان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الاخر على المعنى الذي
ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا المعنى لعبرة وقال الله تعالى وان لكم في الانعام
لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله اللغة ولو صح لكان محمولا على
المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار في المقايسة
لم يكن في الاية دلالة الا على ما ذكر بهذا من امر الكفار وظنهم ان حصونهم مانعتهم من الله تعالى
ووقوع ما وقع بهم فكانه قال الله تعالى فاعتبروا بذلك يا اولي الابصار وليس يليق به التوسع
بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لعقيب ما ذكر حال الكفار بان يقول فقيسوا
في الاحكام الشرعية واجتهدوا والا كان الكلام لغوا لا فائدة فيه فلا يليق بعضه ببعض فثبت
انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظ للقياس باطلاقها
ما تنكرون ان نستعمل موجب الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت لها الاحكام الا
بالمنصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس الذي
تناوله الاية هو ما يذكرونه دون ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا الحق
نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان فيان من يجمع بينهما التصحيح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا اولى ان صح
من حيث كان فيه اثبات الاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه انما يصح
من يثبت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتفرقة فاما والخلاف فيهما هل يثبتان او يثبت
احدهما فلا ترجيح يمكن من ذلك ويبين لهم في تعلقهم بالاية ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما ذكرتم بالاية
على ان المشاركة في السبب والعلة يقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل الفعل الذي

اخبر الله تعالى عنهم من انه يحل لهم مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك الا انا نبينا بهم يبطلان قولهم صدوا وحرموا
من شارك المذكورين فى المخالفة والعصبة وان لم يصبه ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به
وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله وعلى الموسع قدره
وعلى المقتر قدره قالوا والمثل والقدر طريقه غالب الظن وقوله فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن فى هذه الايات لا يخلو من ان يكون المراد
بها التعبد بها فى جواز التعبد بالظنون او فى وجوب التعبد بها فان كان الاول كان ذلك صحيحا
وذلك ما قد بيناه جوازه وان اريد الثانى كان ذلك باطلا لانه ليس فى اثبات التعبد فى
بغالب الظن ما يقتضى ان يحمل غيره عليه لان ذلك يصير قياسا وكلامنا فى مسئلة القياس فكيف
يستدل بالشىء على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثل والقدر منصوص عليه فعلى هذا سقط
القياس السؤال وتعلقوا ايضا بان قالوا قد ظهر من الصحابة القول بالقياس والعمل به وعليه
كاختلافهم فى مسئلة الحرام والجد والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجوع كل منهم فى قوله الى طريقة القياس
لانهم اختلفوا فى الحرام فقالوا باربعة اقاويل احدها انه فى حكم المطلقات الثلث وذلك مروى
عن امير المؤمنين عليه السلام وزيد وابن عمر والقول الاخر قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة
وهو المحكى عن عمر وابن مسعود وعائشة والثالث قول من جعله ظهارا وهو المروى عن ابن عباس
وغيره والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروى عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا
فمنهم من قال هى واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع
وحكى فى المسئلة قول خامس عن مسروق انه ليس بشىء لانه تحريم لما احله الله ووجوده كعدمه واختلافهم
فى الجد ايضا ظاهر وكذلك ما عددناه من المسائل وانما شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه
فى غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام
طلاقا ثلثا معلوم انه لم يرد انه ثبت فى الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه طلاق ٣
وكذلك من جعله يمينا او ظهارا الحاله لم يرد الا الشبه دون ان يكون عنده يمينا او ظهارا فى الحقيقة
ولانه قد نقل عنهم النص الصريح فى انهم قالوا بذلك قياسا لان من ذهب الى ان الجد بمنزلة الاب
نص على انه مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال

الا لا يتقى الله

الا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وقد علمنا انه لم يرجع
فى ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه فى الكتاب فلم يبق الا سلوكهم فيه طريق التمثيل والمقايسة
وثبت ايضا عن عمر انه قال بالمقايسة بين الاخ والجد انه شبههما بغصنى شجرة وجدولى نهر ولهذا نظائر
قول من يدعى انهم قالوا ذلك على طريق الصلح والتوسط او لانه اقل ما قيل فيه او حكموا بحكم العقل
او لنص خفى يبطل ذلك ايضا على ما تقدم انهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج
وتحليلها كمسئلة الحرام والايلاء ولان ما يؤخذ من طريق الصلح لا يفرع عليه ولا تحسب المذاهب
ولانهم اختلفوا فى مواضع لا يصح ان يؤخذ فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل
ما قيل وقالوا ايضا باقاويل كلها خارجة عما فى اصل العقل ولو قالوا ايضا لنص لوجب ان يظهر
لان الداعى الى اظهاره قوى واذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قائل بالقياس ومصوب
لقائليه غير منكر عليه فصار ذلك كالمجمع على القول به واجماعهم حجة لا يجوز ان ينعقد على خطأ ويقال
لهم فى الكلام عليهم وجهان احدهما ان يبين بطلان ما حكمتم به وقطعتم عليه من ان القول فى المسائل
التى ذكرتموها لم يكن الا بالقياس ويبين انه يحتمل ان يكون بالنص اما بظاهره او بدليله والاستدلال
فى هذا الموضع يكفى ويأتى على الاستدلال هم والوجه الاخر ان ينازع فيما ادعيتموه من ارتفاع النكير
من القياس ويبين انه ورد عنهم من ذلك ما فى بعضه كفاية وابطال القول من يدعى صدقه ولنا ان
اذا سلمنا انهم قالوا فى تلك المسائل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف فى ارتفاع النكير وفرضنا
انه لم يكن ليقول ان رفع النكير لا يدل فى كل موضع على الرضا والتسليم وانما يدل على ذلك اذا
علمنا انه لا وجه لارتفاعه الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة
توحش من خالفنا فى هذه المسئلة لانها تطرق عليهم فسادا اصول هى اهم اليهم من الكلام فيها وينبغى
ان يتجاوز عن الكلام فى هذا المعنى ويقتصر على الوجهين اللذين قدمناهما لان الكلام فى هذا الوجه له موضع
غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه فى كتاب الامامة مستقصى ثم يبين لهم ان زعمتم ان القول فى المسائل التى عددتموها
انما كان بالقياس فلم تجدوا لم اقتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان ولم اذا اختلفوا وتباينت الاراء
وجب ان يستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان اهل القياس الاختلاف فى المذاهب المستندة
الى النصوص ممكن كامكانه فى المستندة الى القياس ولم انكرتم ان يكون كل واحد منهم انما ذهب

الى ما حكي عنه ليتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان قالوا لو كانوا اتفقوا لو ابدلك النصوص لوجب ان ينقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعي يقوى على نقلها والاحتجاج بها قلنا اول ما نقوله انا لم نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل على نصوص صريحة استدلوا بها على المذاهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا فيها ادلة النصوص التي يحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال والتناول وسواء كانت تلك النصوص على هذا الضرب ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت مختصة فلا يجب ان يتعرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه على انا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علة قياسية لوجب نقلها وظهورها لان الدواعي الى نقل طرقهم وما به احتجوا وعليه عولوا وما تجدد في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتقدوا من دليل النص وارتفاع روايته دليلا على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون فقد الرواية عنهم تقتضي انهم قالوا بذلك قياسا دليلا على القول به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامرين ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه والنصوص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولا يجب مثله في القياس قلنا اطلاقكم ان القياس لا يجب فيه الاتباع على مذهبكم بل يجب فيه الاتباع اذا ظهر وجه القول به وامارات غلبة الظن وانما لا يجب القول بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه القول لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه ولولا هذا ما حسنت مناظرة اصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسئلة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها لقولها عندهم ولم يرد عن احد منهم العلة التي من اجلها جعله طلاقا ثلثا او ظهارا او يمينا على انه انما يجب على المعتقد لمذهب ان يظهر وجه قوله عند المناظرة والحاجة اليه فاما ان يكون ظهور وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يدعى ذلك ونحن نعلم ان كثيرا من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت منهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه وينقل ما كان دليله بعينه ولاي طريق ولاي سبب ذلك المذهب واعتقده فان قالوا فقد تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا ليس يمكنكم ان تحكي عنهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجمعوا فيها المناظرة والمنازعة وحاج بعضهم بعضا ورد بعضهم على بعض ولم يذكروا ادلة النص ولا وردت بشيء من ذلك رواية واكثر ما روي

اضافة هذه

الى علل مذاهبهم دعواهم

اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم لو كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد من ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء ينازع خصومه ويرد مذاهبهم عليهم على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علته وتهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد رواية منهم لوجه قياس وبالعلة التي من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينتفي عنهم القول بالقياس ان كان ما فرضتموه صحيحا فان قالوا ان العلماء لم يذكروا النصوص الشاهدة لاقوالهم ومذاهبهم لم ترتفع عنهم التهمة في الخطأ او القول بغير دليل قلنا ومن شأنهم لم يذكروا وجه القياس المصحح لمذاهبهم لم ترتفع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا آمنين من ان يتهموا بالتخبط في الاعتقادات المبتدأة فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا ليس نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه المذاهب التي حكيناها اختلافهم فيها الا ان يدعوا النصوص غير ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان قولكم لكل احد ويلزم ان يكون تلك النصوص قد انمحت بعد ان ظهرت ليعلم ويعرف ولا طريق لذلك لبطلان او اكثرها قلنا انا ما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهبه للدليل عليه من جهة النقل وانما الزمناكم تجويز ان يكون كل قائل منهم بوجه اعتقده دليلا قد يجوز ان يكون فيه مخطئا ومصيبا ولو اخطأت الجماعة من السلف على اقوالها الا واحدا فيها لم يضرنا فيما قصدناه لان الذي آمن من اجتماعهم على الخطأ لا يؤمن من اجماع اكثرهم ففقدكم نصوص الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه اللهم الا ان يريدوا انا فقدنا ما يمكن التعلق به واعتقاد فيه انه دليل فهذا ان ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك وكيف يحاط علما بمثله ونقطع عليه هل هذا الا تحجر وانتم مسكتم ان ليس يحتاج شبهة ما يجب في الادلة فان قلك بحصره وشبهة لا تنحصر على انه نقول ما نجد لقول كل واحد من الجماعة على تعيين القول بمذهبه فيجب ان ينتفي اعتقادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية فان قالوا انكم لم تجدوا علة تجب عندها الحكم لكل ما حكي من المذاهب والا فانتم تجدون ما يمكن ان يجعل علة ويعتمد عليه في المذاهب قلنا وكذلك نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم

لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله كناية الطلاق
التي هي طلاق على الحقيقة واما احكام الطلاق عند كثير منهم من غير اختبار الشبه ورجع في ذلك
الى النص من الطلاق وادخله في جملة مبينا وله الاسم ومن قال انه يمين يرجع ايضا الى نص الكتاب
الذي يرجع اليه انفا لكون من زماننا بان الحرام يمين وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك تبتغي مرضات ازواجك ثم قوله تعالى بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان النبي عم
حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك فانزل الله تعالى ما تلوناه
وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل فيها مبينا وله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون
كثيرا من الفقهاء في زماننا يعتمدون في ذلك في هذه المسئلة ويعولون على هذا الظاهر ويحتجون لمن يكون لغرض الفقهاء
يرجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص ويقطعون على انه لا حجة لها في النصوص وهذا يدل على قلة التامل
وكلمة ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له وان كان
لفظه مخالفا للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق واجريت مجراه و
لفظ الحرام مخالف لليمين واجري في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب
الى الطلاق والى اقل ما يقع والذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل هذا امكن ان تعلق فيه
بالظواهر والنصوص ويكفي الاشارة الى ما امكن ان يكون متعلقا وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة
ودليلا صحيحا واما قول مسروق فواضح انه لم ينقله قياسا وانه لم يجعل لهذا القول تاثيرا
تمسك بالاصل من الحكم او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلل فان قالوا لو كانوا رجعوا في هذه الاقوال
الى ظواهر النصوص لذادوا بها على ما ذكرتم لوجب ان يحتج بعضهم على بعض الا ان يحول لا يكون الا واحد
الاقوال قلنا الامر بلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف والعنوي بخلاف المذهب في هذا القول فكان
منهم ورد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباهلة وتخويفهم من الله فاما السباب واللعن والشتم
والرجوع عن الولاية فليس يجب عنده ما يكمل خطأ وسنبين القول في ذلك اذا تكلمنا على الاخبار
التي نذكرها عنهم من الاستدلال فيها بعد ان شاء الله فاما قولهم من الاستدلال انهم جعلوا طلاقا
تمثيلا وتشبيها فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما بيناه وله الاسم على انهم
لا يقدرون ان يحكوا عنهم انهم قالوا قلنا بكذا تشبيها بكذا وان روي انهم جعلوا الحرام

طلاق

وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اي وجه فعلوا ذلك بل الحقوه تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم
فليس بمقول على انه لا يمتنع ان يشبه الشيء بالشيء ويذكر له نظيرا على سبيل المقايسة بل على
سبيل التعريف والافهام فيقول من نفى القياس مثل المصالحة والمعاقدة تجريان مجرى الجماعة
في نقض الطهر وان لم يكن حاملا لهما عليهما بالقياس بل يذهب الى تناول ظاهر اللفظ
للكل فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة على القياس لان القياس
ليس هو ان يقول القائل القول الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره مما يشبه والنص تحريمه
بل القياس هو ان يثبت للمسكوت عنه حكمه مثل الحكم المسكوت المنطوق بحكمه لعلة جمعت
بينهما والعلة يكون معلومة متميزة مستدلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل
وهذا مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعى مع ذلك التصريح
بالقياس فاما ادعاؤهم انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم في ذلك بما روي عن ابن عباس
من قوله من التشبيه الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وبما روي من
التشبيه بغصن شجرة وجدولي نهر فلا تعلق بمثله لان اول ما فيه انه يجب ان يعتمد في ايجاب العمل
بالقياس على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه المسئلة من المسائل المعلومة التي لا يعتمد فيها الا
على الادلة الموجبة للعلم وما رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها
فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلومة وليس لاحد ان يقول يدعى الاجماع على صحة الاخبار
من حيث تلقوا هذه الاخبار بالقبول او يدعوا التواتر بها وانتشارها وذلك لانها وان ظهرت
بين الفقهاء وذكرت في كتب الفرائض فلا شبهة في انها اخبار احاد ولا فرق بين من يدعي تواترها
وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الاحاد التي ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم و
مناظراتهم وان كانت اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول فانه غير مسلم لانه لم يكن
منهم في هذه الاخبار الا ما كان منهم في خبر مس الذكر وقوله انما الاعمال بالنيات وما شاكل
ذلك من اخبار الاحاد وقد علمنا ان هذه الاخبار وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجة ولا تثبت
بمثله الاصول التي طريقها العلم فان قالوا خبر مس الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث
قطعوا على صحته وانما عملوا به كما يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا خبر غصن الشجرة وما كان

مجراه وليس يمكن بين الامرين فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان لم يكن الكلام يكن فيه دليل
على قولهم لان اكثر ما فيه ان ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الا ولى كما حكم
في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما
وظاهر نكيره يحتمل لان يكون لان ظاهر امر القول اوجب عنده اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهر
اخر اوجب اجراء ابن الابن مجرى الابن للصلب الا ترى انه ليس ممن في القياس العامل في مذهبه كله على
النصوص لان يقول لمن خالفه في حكم الملامسة اما يتقي الله يوجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين
ولا يوجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الى ان الذي يقتضي الجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النساء
فلا يمتنع لان يكون ابن عباس انما دعا زيدا الى القول بالظاهر وقال له اذا اجريت ابن الابن مجرى الابن
الصلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله يوصيكم الله في اولادكم لهما فاجر الجد مجرى الاب
لوقوع اسم الاب عليهما وقد روي عن ابن عباس في ذلك التعلق بالقران تصريحا على ان الظاهر قول
ابن عباس يشهد لمذهبنا لانه نسب زيدا الى مفارقة التقوى وخوف الله تعالى فلولا ان زيدا عنده
كان في حكم العادل عن النص لم يصح فيه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن موجب القياس على اختلاف
مثبتيه لا ينسب الى مفارقة التقوى لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا يبلغ به الى
هذه الحال فاما ذكرهم غصن الشجرة وجدول النهر فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريبا
للقول من الفهم وتنبيها عليه من غير ان يجعلوا ذلك علة موجبة للحكم كما يفعل العالم مع المتعلم من ضرب الامثال
وتقريب البعيد وازالة اللبس عن المشتبه وكيف يصح ان يدعى في ذلك انه على طريق القياس وقد علمنا ان
العذر الذي اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصلا في الشريعة يقاس عليهما ويثبت
الاحكام لهما على ان الوجه في ذكرهم لما حكي ظاهر وذلك انهم توصلوا بما ذكر عنهم الى معرفة اقرب الرجلين
من المتوفى والصقهما بنسبه ثم رجعوا في توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما تنازع
رجلان في ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الاخر فيصح لمن اراد اعتبار امرهما ان
يعد الاباء بين الميت وبين كل واحد منهما ويحصيهم ليعلم ان الاقرب هو من قل عدد الاباء بينه وبين الميت
دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضا ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظائر وان
كان الكل في ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به الاقرب والميراث يثبت بالنصوص

واما الوجه

واما الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم بهذا ان القول لهم لم زعمتم ان النكير مرتفع وقد روي عن كل
واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول بالقياس ذمه وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن
امير المؤمنين عليه السلام انه قال لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من
ظاهره وهذا التصريح منه ع بانه لا قياس في ذلك وروي عنه ع انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برايه وهذا اللفظ يروى عن عمر وما روي عنه ع في ذم القياس والذم لفاعله اكثر
من ان يحصى وروي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برائي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وروي عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروي عن شريح
انه قال كتبت الى عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في
كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وروي عن عمر ايضا انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار
وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس روساء جهالا يقيسون
الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما
حلل الله وروي عن عبد الله بن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما اراك الله ولم منهم
يقل بما رايت وروي عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله يقول الله
تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروي عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
وروي عن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله ص لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقال
مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس
ويقول اول من قاس ابليس وروي عنه انه كان لا يكاد يقول شيئا برايه وقال الشعبي اجل العلك
من المقاييس وقال ان اخذتم بالقياس احللتم حراما وحرمتم حلالا وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن
لا يفتي برايه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعى ارتفاع
نكيرهم واي نكير ابلغ مما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتناولوا الالفاظ التي رويناها
ويتكلفوا التاويل فيها ويتعسفوه مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض

او على وجه دون وجه لم يسلم ما حكوا من قولهم بالراي والقياس لان ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به من
قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل وكان صريحا في دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به
من احتجاجهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر في الدلالة عليه وسنبين
بمشية الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالراي واضافة الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على القياس
فضلا عن ان لا يحتمل التاويل فلا وجه لتعلقهم بما رويناه من الاخبار لا سيما وجميعها له ظاهر في نفي القياس
لا بد لهم من العدول عنه اذا صح لنا ويلهم وكيف يعدل عما له ظاهر في الدلالة على من لا حاصل له لا ظاهر له ولو
تساوى الامران في الظاهر ايضا لم يمكنهم ان يحملوا الاخبار التي تعلقوا بها على التاويلات التي ذكروها ليسلم
دلالة ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملناه على ان القول
فيه انما كان بالنصوص وادلتها ليسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس ولا يزالون يتعلقون به في
ذلك من قولهم ان التكبير لذلك انهم المستعملون له فلا بد من حمل التكبير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال
القياس فيعللوا بالباطل وذلك انا لا نعلم انهم استعملوا القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه
التاويل ولا يدخله الاحتمال فانما ادعي ذلك عنهم وتعلق المدعيه بما لا ظاهر له ولا شهادة فيه على
القياس واحسن احواله ان يكون محتملا فكيف يصح ما ذكره وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم
ان الراي الذي ابوه هو الذي يصدر عن الهوى والذي يستعمل في غير موضعه وان امير المؤمنين انما نفى ان
يكون جميع الدين يوجد قياسا وكذلك ابو بكر انما استنكر استعماله الراي في كتاب الله على وجه لا يسوغ
فيه الى غير ذلك مما يقولونه ويفزعون اليه لان كل ذلك منهم عدول عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه
وتاول لا يجب المصير اليه بعد القطع اليه على صحة القياس وقول القوم به مما لا يحتمل التاويل فاما قول بعضهم
انهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا للدين حين رأوا تعويل الفقهاء على القياس وعدلوا عن تتبع
الكتاب والسنة وظاهر السقوط وذلك ان التشدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى او سنح
فيه ولا يعيبون ان يخرجوا انكارهم الحرج المؤهم لانكار الحق ولو كان ذلك عنهم لوجب ان يصرحوا ان
العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما غير ان يطلقوا انكار القياس
والراي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليان للكتاب والسنة والاجماع على انه يمكن
ان يقول لهم مع تسليم ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في

مسئلة الحرام وغيرها قد رجع فيه مذهبه الى القياس وهو من كان قوله منهم العدد ان بينا دلالته من ظواهر الكتاب
والسنة وان يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم
يظهر وجه قوله فلما علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا انه لذلك لانكروه عليه انهم لا يعلمونه واحسنوا
الظن بالقايل وظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق يخالف القياس وليس يجب ان يكون وجه قول كل
واحد منهم على التفصيل معلوما للجماعة ومن اوجبوا ذلك وادعوه طالبناهم بالدليل على صحته ولن يجدوه
وهذا مما لا انفكاك لهم منه واستدلوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالراي واضافة المذاهب
اليه ولفظ الراي اذا اطلقت لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف الى الراي جليا
كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك القول من طريق القياس والاجتهاد والاخبار الواردة في
ذلك كثيرة نحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي وقول عمر اقضي فيها برايي وقوله هذا ما راى عمر ونحو قول
امير المؤمنين عليه السلام في امهات الاولاد كان رايي وراي عمر الا يبعن ثم رايت بيعهن [illegible] تدل على قولهم
والاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في اطلاق لفظ الراي واضافة المذهب اليه ولانه ايضا لو كان رجوعهم
فيما ذكرناه من اختلافهم الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى راي ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطا
وصوابا ولا ان يمسكوا عن تخطية المخالف والنكير عليه ولان الادلة لا تنفي قولا ولا تختلف فكيف يجوز
ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم فيقال لهم قد ادعيتم ان معنى الراي ما لا يصح لان الراي
اذا اطلق تناول كل ما كان موصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض الشبهات ولهذا يقولون في
اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى انهم يقولون
فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عقاب الفساق وذلك
وان كان موصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر وان كان
ذلك رايه كما يقولون ذلك مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد دون الضرب من القضاء
بلفظه والعيون [illegible] ان كان مرجعهما فيها الى الخبر وان الاقرار التي يعتبر الراي [illegible] على
الى حنيفة الحيض وعلى [illegible] في غيره الاظهار وان كان رجوع كل واحد منهما في ذلك الى ضرب من
الاستدلال يخالف القياس معنى الراي المستفاد به المذهب الاعتقاد على ما ذكرناه لم يمكن في اضافة الصحابة
اقوالها الى الراي دلالة على ما توهمه خصومنا من القياس لانهم لم ينسبوا القول المحتمل لما يقولونه

على ان الراي الذي زاده هو صادر عن القياس
واذا لم [illegible]

لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان كان القول في الراى على ما ذكرتم فلم لا يولى المسلمين بدون التمسك
بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة قلنا انما لا يقع ذلك لما قد بيناه من ان
لفظ الراى يفيد الامور المعلومة من الطرق التي يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا
لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الراى كقبح الظلم ووجوب الانصاف
ورد الوديعة ولا يضيفون ايضا اليه العلم بدعاء الرسول عم لامته الى صلوات خمس وصوم
شهر بعينه اما لانه معلوم ضرورة واو باستدلال لا يدخل فيه شبهة وكذلك ايضا لا يضيفون
اليه ساير الامور المعلومة بالادلة التي لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم
والعلم بنبوة الرسول عم وصدق دعوته وقد بينا انهم يطلقون الراى في القول بالعدل والقدر
وغير ذلك فان قالوا انما صح ان يقول العدلي فلان يرى القدر ويقول القدري فلان يرى العدل لم
لان كل واحد منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم وان اجتهد فشبهه بالقول بالراى الذي هو القول بحكم
القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذي حكيناه ليس يختص به احد دون احد بل العدلي يقول في
من يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك القدر والارجاء وساير ما حكيناه من المذاهب على ان
للعدلي لا يرى ان القدري قايل بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قايل عن اجتهاد بغير
غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الراى المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا
كيف يصح ان ينازعوا في اختصاص الراى بما ذكرناه ومعلوم ان القايل اذا قال هذا مذهب اهل
الراى وقال اهل الراى كذا لم يفهم عنه الا القياس دون غيره قيل هذا التعارف حادث في اهل
القياس لانه حدث الاختلاف بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته اخرون فغلب
على مثبتيه الاضافة الى الراى ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم
عليه على انه ليس معنا عن احد من الصحابة انه قال انا من اهل الراى واكثر ما رووه قولهم راينا كذا
وكان رايي وراى فلان كذا وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف الالفاظ التعارف ما ليس هو
في جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الراى قد غلب فيها ما ذكروه وان لم يغلب في قولهم رايت
كذا وكان كذا من رايي هذا اما لا يمكن دفعه فانه لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من اهل الراى
لا يجري في الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم راى فلان كذا وكان رايي فلان

ان يقول

ان يقول كذا او ان الثاني لا التعارف فيه تخصيصه وان كان في الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول
امير المؤمنين عم كان رايي وراى عمر ان لا يبعن اي مذهبي وما افتى به وكذلك قول ابي بكر اقول فيها برايي اي
ما اعتقده واودي الاستدلال اليه وكذلك قول عمر اقضي فيها برايي فان قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم
فلم قالوا فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان مع ان الادلة والنصوص لا يكون فيها خطأ
قيل قد يخطي المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يقدم
موخرا او يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يعمل على ما هناك اولى منه فيكون الخطأ منه
او من الشيطان مع الكتاب والسنة وان لم يكن فيهما خطأ فالمستدل بهما قد يخطي من حيث قلنا انا
اذا تاملنا المسايل التي قالوا فيها ما قالوه واضافوه الى رايهم وجدنا جميعها اما مخرجا من ادلة
النصوص والمذاهب فيها يتعلق بغير القياس واما بيع ام الولد فيمكن ان يقول من منع منه على ما
روي عنه عم من قوله ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة وبما روي عنه عم في مارية القبطية لما ولدت
ابراهيم اعتقها ولدها ومن ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز
التصرف والولادة غير منافية للملك لانه للسيد وطؤها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد
نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطء وهو الملك ومنها انه لا خلاف ان لمالكها عتقها بعد
الولادة جايز ولو كان الملك زايلا ما جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه
في كل موضع الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده
ومن تامل احتجاج امير المؤمنين عم في بيع امهات الاولاد وجده مخالفا لطريقة القياس لان المروي
عنه عم انه قال سبق كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره اما
قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برايي فان كان حقا فمن الله وان كان خطأ فمني هو ما عدا
الوالد والولد وليس يجوز ان يكون الراي الذي ذكره هو القياس لان السؤال وقع عن موضوع اسم
والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما المرجع الى المواضعة وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله يدل
على معنى الكلالة لانه تعالى قال يستفتونك عن الكلالة قل الله يفتيكم في الكلالة وما قول الله تفسيره
والفتوى به لم يدخله الراي الذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وآله
لعمر وقد كرر عليه السؤال عن الكلالة يكفيك آية الصيف وهذا يدل على ان الآية بنفسها يفيد الحكم

وكذلك ان تعلقوا بما روي عن ابن مسعود انه سئل عن امراة مات عنها زوجها ولم يسم لها
صداقا ولم يدخل بها فردد السايل شهرا ثم قال اقول فيها برأيي فان كان حقا فمن الله وان كان
خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان عليها العدة ولها الميراث ولها مهر
لا وكس ولا شطط فقال معقل بن سنان اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق
بما قضيت فسر عبد الله بذلك لم يقل عبد الله ظاهرا في كتاب الله عليه لم يرجع اليه وهو
عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
لان عموم الاية يقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص من جملتهم من لم يسم لها صداقا
ويمكنه لم يكن اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم لم يخص من لم يطأها
زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن
اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه العرف فاذا كان
لكل حكم اقربه وجه من الظاهر فما السبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل فلم ردده شهرا
ولم قال وان كان خطأ فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون
توقفه وترداده للسايل لطلبه ما يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما لعله
يعثر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء
الصحابة فاثر طلب السلامة بالاعراض عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه وسالوه اجاب بما
فاما قوله ان كان خطأ فمني فيمكن ان يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل خص
او ورد انه بعصمه الرسول عم في مثل ما سئل عنه يخالف قضيته وغير ذلك مما يكون العدول
اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السؤال عن قولهم ان كان خطأ فمني وكيف نسب
نفسه الى الخطأ وهو مجتهد فلا بد لهم من الرجوع الى تجويزه على نفسه التقصير في طلب جزء لو استقصى
لظفر به وما جرى مجرى ذلك ومن تامل جميع المسايل التي حكى عنهم رضا فيه القول فيها الى انهم وجدت
لها ظاهرا في الظواهر وطرقا تخالف القياس فاما قولهم ولو كان رجوعهم في ذلك الى طريق العلم لما
صح معهم الرجوع من راي الى راي ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطأ وصوابا فمن بعيد ما يأتي في ذلك لان
الرجوع عن المذاهب وادلتها لا يدل على القول فيها بالقياس والظن لان في ذلك قد يقع فيما طريقه

العلم

العلم والادلة الا ترى ان القايل بالجبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب
الفساق من اهل القبلة الى القول بالارجاء وساير مسايل الاصول كذلك حكمهم فيها فليس التنقل
من راي الى اخر دالا على ما ظنوا واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف
الناظرون في كثير من مسايل الاصول التي يتوصل اليها بالادلة المفضية الى العلم ويتثبتون تحرزا من الغلط
واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويز كونه خطأ فالوجه فيه ما ذكرناه من خبر ابن مسعود وان ذلك يجب ان وصوابا
يحمل على التجويز لورود ما هو اولى من الظاهر بيانا ولان الناظر في ابتداء نظره يتهم نفسه بالتقصير ويجوز ان
يكون في المسألة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لم يمعن النظر في طلبه والفحص عنه فاما قولهم ولو ان
تمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل
واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون كل
واحد يعلق بطريقة من الظاهر وادلة من النصوص اعتقدها دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا تتناقض الا ان
ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطئة فلم يمسكوا عنهما والعلم
بان بعضهم خطأ بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا فدافع احد الامرين كدافع الاخر ويدل على ما ذكرناه
ما روي عن امير المؤمنين عم وقد استفتاه عمر في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه
كافة من حضره من الصحابة بان لا شيء عليه فانه مؤدب فقال عليه السلام ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطؤوا
وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا صريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه متقدما عنه عم يشهد بذلك
وهو قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وروي عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته
ان الذي احصى رمل عالج ما جعل في مال نصفين وثلثا وروي عنه عم انه قال من شاء باهلته ان الجد
اب وقد روينا المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قضية اخرى وروي عن ابن عباس الخبر الذي
تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا صريح بالتخطئة وتخويف الله تعالى في المقام على الذنب
والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار وصح ما في هذا الباب وروي
عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه به قبل الى ان قالت ابلغي زيدا انك ان
لم تتب فقد ابطلت جهادك مع النبي صلعم وقيل لابن المسيب ان نسيرا يجاز في مكاتب عليه دين
لم الدين والكتابة بالحصص فقال اخطأ نسير وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما اوردناه

كفاية فيما اوردناه فاما ما يراوون به ويستكثرونه ويحققونه من تاويل هذه الاخبار التي ذكرناها مثل قولهم في القصة المحضة لولدها ان الخطا والفسق انما اراد به ترك ما هو الاولى في النصح والمذهب وان ابن عباس دعا الى المباهلة لانه خطا في اجتهاده فدعا من خطاه في ذلك لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز والتخويف وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير تبصر ولا تحفظ وفي حديث احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان ذاكر الخبر المقتضي بخلاف قوله الى غير ذلك مما يتاولون به الاخبار الواردة في هذا المعنى وكل عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على ما لا تحتمله وذلك انما يسوغ ان ساغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم وجه لا يحتمل التاويل فاما ولا شي يذكر في ذلك لا يحتمل للتصويب غيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات الى تاويلاتهم البعيدة فان قالوا الحق وان صوبنا المجتهدين فليس يمتنع من ان يكون في جملة المسايل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ فيه الاجتهاد فاكثر ما يقتضيه الاحتجاج والتي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسايل بعينها وهذا لا يدل على ان ساير المسايل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسايل التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسايل الاجتهاد الا ما يروون انه لا نص فيها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها من مسايل الاجتهاد واذا لم تتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه واشتراك الكل في جواز الاجتهاد فيه والمنع منه وربما استدلوا ايضا بان قالوا ليس تخلوا اقوالهم في هذه المسايل التي اضافوا الى رايهم واثبتوا لها ان يكونوا ذهبوا اليها من طرق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون هذا المذهب الواحد الذي هو الحق منها باطلا خطا ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولاية قايله ويتبروا منه ويلعنوه ولا يعظموه الا ترى انهم قالوا في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاديات فلو كان الكل واحدا لفعلوا فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليه في كثير من الاحكام كما ولي ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد ولولا اعتقاد المولي ان المولى محق وان الذي يذهب اليه وان كان يخالف المذهب صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بها وقد كانوا يفعلون ذلك وكذلك كان لا ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفه لما لم يكن في ذلك

وان بعض

وان نقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم يرجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسغ ذلك وايضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطا لكان كبيرا لانهم اختلفوا في الدماء والفروج والاموال وفي قضاء بعضهم باراقة الدم وابائه المال والفرج فلو كان فيهم من اخطا لم يكن خطاه الا كبيرا ويكون سبيله سبيل من ابتدا اراقة دم محرم بغير حق او اخذ مال لا عطيه بغير حق او اعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دليل على انهم قالوا اجتهادا وان الجماعة مصيبون فهذه الطريقة بمجموعها تبين ان كل مجتهد مصيب في احكام الشريعة قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطا الواقع منهم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيئا من ذلك ولم يكن اشتراك الفعلين في كونهما خطا لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترى ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطا ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما والزنا والكفر مشتركان في القبح والمعصية للجنس وبهما في ساير الاحكام واذا جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما قاله القوم وما عداه خطا والخطا متساو وذلك الخطا لما يوجب من الخطا والتبرو واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم ليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا به ولا بد منه قيل لهم اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطيين مخالفين للخبر الماثور عن النبي عم في قوله الائمة من قريش فلا بد من الاقرار بخطاياهم فيقال لهم افتقولون انهم كانوا فساقا ضلالا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان قالوا لم نرهم يفسق الصحابة الانصار ولعنهم والبراءة وهذا القبح مما يعيبونه على من يرميهم بالرفض فان قالوا انهم لم يقروا على ذلك بل راجعوا الحق فلم يستحقوا التفسيق والبراءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا ما لم يقل احد فيهم على ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على امره فيجب ان يكون يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا الانصار لم يفسقوا بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها والا استحقت اللعن والبراءة قيل لهم فما تنكرون ان يكون الحق في واحد مما قالت الصحابة من المسايل التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم وتسلكون على هذا الوجه في جميع ما جمعت فيه

الصحابة مما الحق فيه واحد كاختلافهم في مانع الزكاة هل يستحق القتال وغير ذلك من المسائل ولو كان اذا كان
من فارق الحق في مثل هذه المسائل من الصحابة قد اخطأ ان يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا مستحقا
للمحاربة لسلكوا الى ذلك عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا حتى قال امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل
فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم افتقولون ان قضاءه بذلك حق فان قالوا انهم غلطوا او فارقوا ما عليه
الامة لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل ثم رجع عمر الى قول امير المؤمنين عليه السلام وقوله لولا علي لهلك عمر
ودلالة على تبيينه الخطأ في قضيته فيقال لهم افتقولون انه اذا كان قد اخطأ انه يستحق للعن والبراءة والتفسيق فلا بد لهم
من ان ينفوا ذلك ويجعل الخطأ الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا براءة فيقال لهم في المجتهدين مثلا فان قالوا
ان الخطأ الذي لم يقم الدلالة على انه فسق يجوز ان يكون فسقا وان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة
افيقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هذا الجنس لنا وانما منعنا من الحكم بتفسيقهم والرجوع عن ولايتهم
باختلافهم في مسائل الاجتهاد ولعلمنا انه ليس ذلك لا يجب في كل خطأ ومعصية وليس انما لو حسن فان
كون خطأهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث لا نعلم يجوز في كل واحد عليهم ان يكون مستترا الكبيرة لا يجب لها
قطع الولاية وتستحق بها البراءة واللعن غير انه يجوز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على قطع
ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن وقوع الكبائر وعلمهم
بها فقلنا في كون الحق في هذه المسألة في واحد من يقول انه امن من كون خطأهم في حوادث الشرع كبيرا من
جهة الاجماع والاصل ان من على الظاهر على انه مذهبنا فيه جمع بين الايمان والمعصية يعرف وعندنا ان الفاسق
المؤمنين من اهل الصلوة لا يسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا وان كان جميعها كبائر فانها تسمى صغائر
بالاضافة فليس يجوز ان يعين فاعلها ويحاربه او يحده او يستعمل معه الاحكام التي يستعمل مع العصاة
الا بتوقيف على ذلك وانما نستعمل هذه الاحكام مع بعض العصاة اهل الصلوة بالتوقيف وما لم يرد فيه
سمع من معاصيهم لا نعدم علما واما هو وبين غيره فيما ذكرناه بل نقتصر على الذم لهم وطالب بقاء
استحقاق العقاب لانا لا نجوز من اسقاط الله تعالى لعقابهم تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم كما يمنع من استحقاق
العقاب فالقول فيما ذكرناه واضح بما الزمونا لصحته على كل مذهب واما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع الخلاف
في المذاهب فان ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوا وذلك انه لم يول احد منهم واحدا الا انه يحتاج
ولا زيد او لاعمرها الا على انه يحكم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله وما اجمع عليه المسلمون

ولا يتجاوزوا

ولا يتجاوزوا الحق في الحوادث ولا يتعداه فاذا قيده بهذا الشرط على هذه الجهة لم يكن ان يسوغ
له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم فيه
بخلاف رأيه وتحديدا يقوله انه ليس لاحد ان يقلد حاكما على ان يحكم بمذهبه كذا او يقضي برأي فلان بل
يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع ولم يول القوم احدا الا على هذه فاما تعلقهم بتسويغ
الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح وذلك انهم مدعون في تسويغ الفتيا ما لا نعلمه وكيف
يسوغون الفتيا بمعنى التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض وخطأه وخوفه بالله تعالى
من القيام على امره وهذا غاية النكير وان ارادوا انهم سوغوها من حيث لم ينقضوا ويبطلوا الاحكام
المخالفة لهم فذلك ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما نعرف ان احدا منهم عرف ان شذ في الفتيا الى
مخالف فيما يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعينوا واحدا فعل ذلك وانما كانوا يحيلون على الفتيا في الجملة
على اهل العلم والقائلين بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الراحهم لما ان ينقض بعضهم على بعض
حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به على نفسه ورجع عنه فغير واجب لان اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك
عن النقض لا يوجب كونه صوابا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على بياعاتهم الفاسدة ومناكحهم الباطلة اذا
ادوا الجزية وتعتبر في ابطال النكارة على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فلا يمتنع
العبادة باقرار الحكم من الاحكام مع النهي عنه مما يفسد او يستحيل في سبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به
فكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان خطأ على انه قد ورد ان شريحا
قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين عليه السلام حكمه وقال في اي كتاب
وجدت ذلك او في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم ولا القول
في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على هذا الوجه الذي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطأ في الدماء والفروج والاموال
لا يكون الا كبيرا فواضح البطلان لانا نقول لهم لم زعمتم ان الحكم باراقة الدم واباحة الفروج والاموال لا يكون
كبيرا ولم اذا كان كبيرا في بعض المواضع من بعض الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال ومن كل فاعل اولا
ترون انه قد يشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا جاز ذلك جاز
ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم ويكون من احدهما فسقا وكبيرا ولا يكون من الاخر كذلك ثم يقبلون على ما
اختلفت فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد الاقوال كاختلافهم في مانع الزكوة وهل يستحقون القتال واختلافهم

في الامامة يوم السقيفة وبيّن لهم انه يجب ان يكون خطأهم كبيرا لانهم مخالفون للمنصوص وما الحق فيه في واحد وجب
ان يكونوا انما ابتدأ اختلاف النصوص في غير ذلك في كل شي يعتذرون به ويتفصلون قوبل بمثله على انهم لا يقولون
ان فعلا وقع من موسى عليه صغيرة ولا يريدهم ان يكون كل فعل صغيرة ولا لاذا حكموا بكبر القتل بينا ان يحكموا
بكبيرة من موسى فكيف يسوغ مع ذلك ان يكونوا ابدا سواء لهم في نفي القياس ما اعتمدوه وتعلقوا النص
بما روي ان النبي صلى لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال
بسنة رسول الله صلى قال فان لم تجد في سنة رسول الله صلى قال اجتهد رأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما رضاه رسول الله وبما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما
فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس
الامور برأيك والكلام على ما ذكروه من وجوه اولها ان هذه اخبار آحاد لا يقبل في مثل هذه المسئلة التي طريقها
في طريق امثالها العلم المقطوع على صحته على الاصول لو ثبت باخبار الآحاد لم تجز ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته
مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته قد وردت مختلفة في بعضها
انه لما قال اجتهد رأيي قال له عم لا اكتب الى اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا تجده في الكتاب
والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا الدليل على صحة روايته تلقي الامة له في عصر بعد عصر
بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد لهم من ان اصل القياس في الشرع
لا يستدرك قياسا ولا نص يدل بظاهره على ذلك الا خبر معاذ وما جرى مجراه فقد ثبت من ذلك صحة
الخبر قلنا ما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لخبر مس الذكر
وما جرى مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعاؤهم ثبوت عملهم بالقياس وانه يجب ان يكون له هذا الخبر
لانه لا نص غيره فبناء على ما لم يثبت ولا يثبت وقد بينا بطلان ما ظنوه دليلا على اجماعهم على ذلك ولو سلم
لهم على ما فيه لجاز ان يكون اجمعوا لبعض ما في الكتاب وخبر آخر على انهم اجمعوا قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على
انا اذا صححنا لم نحتج الى الخبر ولم يكن دليلا على المسئلة لانا انما علمنا اجماعهم على القياس والاجتهاد فاي فقر
بنا الى تأمل خبر معاذ وكيف يستدل به على ما قد علمناه لغيره فان قالوا العلم باجماعهم صحة الخبر ويصير الخبر دليلا
كما ان اجماعهم دليل ويكون المستدل مخيرا في الاستدلال لايهما شاء قلنا لسنا نعلم باجماعهم صحة الخبر
الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانما

كان يمكنهم

كان يمكنهم ما ذكروه لو جاز ان يعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصح
على انا اذا تجاوزنا ذلك لم نعترض الكلام في اصل الخبر وورده لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رأيي
ولم يقل فيما ذا ولا ينكر ان يكون معناه اي اجتهد رأيي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة
اذا كان في احكام الله تعالى فيهما ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادعاؤهم ان
الحاق الفرع بالاصل في الحكم لعلة تستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بما لا دليل عليه ولا سبيل
الى تصحيحه فان قالوا ما يوجد في دليل النص من كتاب وسنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد ليس يحمل
على عمومه وعلى انه لم تجد على كل حال واذا حمل على ذلك فليس وراءه الا الرجوع الى القياس الذي نقوله قلنا
ليس يجب حمل الكلام على عمومه عند اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام على انهم
لا يقولون بذلك لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وهما لا يدلان عليه فكيف
يصح حمل قوله فان لم تجدوا على العموم وهذا المعنى انهم قائلون في النص انه بالخصوص فكيف عابوه علينا
وبعد فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا نحو ما روي
عن النبي صلى من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات في هذا الباب كثيرة ومن تتبعها وجدها فاما خبر ابن مسعود
الذي ذكروه فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري فقوله اعرف
الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ والعدم لمن يتعلق
به في مثل هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء
بشبهه ولهذا قال اعرف الاشباه والنظائر والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره انما هي
المشاركة في امر مخصوص به يتعلق الحكم فمن عرف ذلك وحصله وجب عليه الجمع به بين الاصل وهذا القدر
لا ينازعون ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظن لم يكن في الخبر ايضا دلالة لهم لانه ليس
فيه الامر بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم وللمخالف ان يقول
لهم ليس الارز يشبه البر ولا النبيذ التمري يشبه الخمر ولا بينهما شبه يوجب الجمع بينهما في الحكم والخبر
انما تناول المساواة بين المشتبهين ولا اشتباه ههنا فان قالوا ههنا اشتباه مظنون قلنا ليس
في الخبر اعمل على ما تظنه مشتبها بل اعرف الاشباه والنظائر وذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه

على الامر الذي يقع بالمثبت به في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يدعوا انه عين ما ثبت به في المقال الذي يدعيها
القايسون كالكيل في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا انه اراد الثبت به في اطلاق الاسم في اشتمال
اللفظ فيكون ذلك دعاء منه الى الاصول لحمل اللفظ على كل ما تحته من المسميات لتساويها في تناول اللفظ
فكانه قال اذا قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلم ان كل سارق يقع عليه هذا الاسم وشارك
ساير السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالة واستدلوا ايضا بان قالوا
اذا ثبت ٣ — ٢ انه لابد في الفروع الشرعية من حكم ولا نص ولا دليل على حكمها فيجب ان يكون متعبدين فيها بالقياس وربما
استدلوا بهذه الطريقة من وجه اخر فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى
الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام
بظاهره ولا دليله وليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد ولان التخمين والقول بالعقل ممنوع منه بالعقل
وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد
بل رجعوا الى اجماعهم من طلب الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس
فيقال لهم من الحوادث حكم لكنه ما كان في حكم العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته او لا حكم فيها جملة فكل ذلك
لا مانع منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني فمبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دلالة على احكام
الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف
فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في النصوص وان ما لا يقف على وجه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع على
انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما ليس عد اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها
للاحكام من جهة الشرع ولا يدخل حكم العقل فيها فانه لابد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه
من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة ومن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيامة
هذا حكمه وانه لابد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث
التي بها الصحابة [illegible] في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تمني وتحكم على انه قد روي عن
بعضهم ما يقتضي انه يرجع الى حكم العقل وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد
بما يعلم في العقل اباحته واستدل النظام وجماعة معه على ذلك بالقبلة قالوا لما وجب طلبها بما يمكن
الطلب به عند عدم العين وكذلك يجب طلب الحكم في الفروع عند عدم النص بما يمكن طلبه به لكنه

تهران

لهم ان ما ذكرتموه ان دل فانما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان يعتمد في اثبات العبادة
به في الشرع فباطل لان معتمد ذلك لا بد له من ان يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على
القبلة وذلك منه القياس والكلام انما هو في اثبات القياس وهل وردت به العبادة ام لا فكيف
يستلف صحته ومن سلم القياس ان يقول ان الذي يجب ان اثبت بحكم في القبلة الاجتهاد لورود النص
واقف عنده ذلك ولا اتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلوة ثم قيس قايس عليها وجوب
اخرى فكما انه ممنوع من ذلك الا ان يعبد بالقياس فكذلك من قاس على القبلة غيرها من قياسه ولما
ثبت ورود القياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي الى
جهة ما اذا كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكلف المكلف في امكان الفعل في الجملة وجب ان يجتهد ليمكنه
الفعل الواجب عليه في الجملة فالاجتهاد هنا ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما يتوصل به الى تمييز الحكم
المجمل الذي ورد النص به وتفصيله مفروض ذلك ان يرد النص في الربا ان فيه ضربا من ضروب الربا ويكون لنا
طريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل نص الجمل وهذا ما لم يثبت لهم على
انه لو تعلق بهذه الطريقة ليس انما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما بين لي النص حكم لا سبيل لك الى معرفته
الا بالاجتهاد فاذا اعرف بذلك قيل له يثبت في الفروع انه لابد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى
يتساوى الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت ان في نفاة القياس من يقول ان الحكم في الفروع معلوم عقلا
ومنهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظاهرها او دلالتها وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق بالقبلة
في اثبات الحكم للفروع قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع في انه لا يثبت له حكم الا بالنص
ومن قيل له فاجمع بين الامرين امتنع لنا فيها ومن قيل له الاثبات ارجح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما
قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع فيه واستدلوا بما روي عنه عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين اكنت تقضيه قالت نعم قال فدين الله اولى وانه لم [illegible] ونقل العمر حين سأله عن القبلة للصائم ارايت
لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة حين ساله السائل عن رجل ولد له غلام اسود
فقال له الك ابل قال ما الوانها قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال اني ذلك قال لعل عرقا نزعه قال وكذلك هذا
لعل عرقا نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها لضعفها وبيان [illegible] يقال لهم اول ما في هذه الاخبار
اصل ٣ — انها اخبار احاد لا يوجب علما وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم وثبوت العبادة بالقياس معلوم

عندهم مقطوع على صحته فلا يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظن على انه ينبه على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا عليها ولو نص على العلة لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على التعبد به لغيرها على انه على ما نبه قد اغنى عن القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الفرع والاصل معا وما هذا حاله لا مدخل للقياس فيه على انه عليه السلام اجرى الحج مجرى الدين في وجوب القضاء وكذلك ما نبه به في حال القبلة والمولود الاسود ولم يذكر لاي سبب جرى مجراه وما العلة فيه وهل ظاهر نص اوجب ذلك او طريقة من القياس واذا كان الامر محتملا لم يجز القطع على احد الوجهين بغير دليل على ان الرسم الذي يقع على الحج كوقوعه على المال واذا كان كذلك دخل في قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين وهذا القدر كاف في الكلام في هذه الاخبار وبطلان التعلق بها فان الاكثار فيها ولا فائدة فيها قد اثبت في هذه المسئلة كثر الفاظ المسئلة التي ذكرها سيدنا المرتضى ره في ابطال القياس لانها سديدة في هذا الباب واضفت الى ذلك مواضع لم يذكرها وحذفت اشياء استغنى عن ايرادها وفي القدر الذي اوردناه كفاية وتنبيه على كل ما يتعلق به في هذا الباب في الاجتهاد اعلم ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب الى حظر او حسن الى قبح فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين ان الاجتهاد في ذلك لا يختلف وان الحق فيه في واحد وان من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وذلك نحو القول بان العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل له صانع ام لا والكلام في صفات الصانع وتوحيده وعدله والكلام في النبوة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في ان الظلم والعبث والكذب قبيح على كل حال وان شكر النعم ورد الوديعة والانصاف حسن على كل حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا ذلك لان هذه الاشياء لا يصح تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها التي هي عليها الا ترى ان العالم اذا ثبت انه محدث فاعتقاد من اعتقد انه قديم لا يكون الا جهلا والجهل لا يكون الا قبيحا وكذلك اذا ثبت ان له صانعا فاعتقاد من اعتقد ان ليس له صانع لا يكون الا جهلا وكذلك القول في صفاته في توحيده وعدله وكذلك اذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون الا جهلا وكذلك المسائل الباقية وحكي عن قوم شذاذ لا يعتد باقوالهم انهم قالوا ان كل مجتهد فيها مصيب وقولهم باطل بما قلناه واما ما يصح تغيره في نفسه وخروجه من الحسن الى القبح ومن الحظر الى الاباحة فلا خلاف بين اهل العلم انه كان يجوز ان يختلف المصلحة في ذلك فيكون حسنا من زيد ويكون قبيحا من عمرو وما يقبح من زيد في حال بعينه يحسن منه في حال اخرى ويحسن ذلك

بحسب

بحسب اختلاف احوالهم وبحسب اجتهادهم وانما قالوا ذلك لان هذه الاشياء تابعة للمصالح والالطاف وما هذا حكمه فلا يمتنع ان يتغير الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ فيه ونقل المكلفين عما كانوا عليه الى خلافه بحسب ما يقتضيه مصلحتهم الا مع تجويز ذلك في العقل هل ثبت ذلك بالشرع ام لا فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وابي الحسن واكثر المتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة واصحابه فيما حكاه ابو الحسن عنهم وقد حكي عن غيره من العلماء وعن ابي الحسن خلافه وذهب الاصم وبشر المريسي الى ان الحق في واحد من ذلك وهم ما يقولون ان ما عداه خطأ حتى قال الاصم ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون ان المخطئ غير معذور في ذلك الا ان يكون خطأ صغيرا وان سبيل ذلك سبيل الخطاء في اصول الديانات وذهب اهل الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال او غيره الى ان الحق من ذلك في واحد واما الشافعي فان كلامه مختلف في كتبه فربما قال ان الحق في واحد وعليه دليل قائم وان ما عداه خطأ وربما مر في كلامه ان كل مجتهد قد ادى ما كلف وربما يقول انه قد اخطأ خطأ موضوعا عنه وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبهم فمنهم من يقول ان الحق في واحد من ذلك وان عليه دليلا وان لم يقطع على الوصول اليه وان ما عداه خطأ لكن الدليل على الصواب من القولين لما غمض ولم يظهر كان المخطئ معذورا ومنهم من يحكي ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وان كان احدهما يقول فيه قد اخطأ الاشبه عند الله تعالى والذي اذهب اليه وهو مذهب شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار الاحاد لان ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من ذلك وانما اختلف القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة واما على ما اخترته من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لان غرضنا في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفها وان كان حكم ما يختص به الطائفة والاختلاف التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي بين القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب وانما لم نتتبع كلام هؤلاء المخالف وطرقهم التي يستدلون بها على صحة ذلك لان فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما عليه

كلاما عليه في اكثر شبههم واخلّه فيها فلا معنى للاعادة في هذا الباب

في ذكر صفات المفتي والمستفتي

وبيان احكامهما اعلم انه لا يتعيّن من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي مخبر عن حال ما يستفتى فيه فمتى لم يكن عالما به
فلا يأمن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز ولا بد من ان يكون عالما ولا يكون عالما الا بعد امور بيّنها
ان جميع ما لا يصح العلم بتلك الاحكام الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وانما
قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يأمن ان يكون الذي ادعى النبوة كاذبا ومتى عرفه
ولم يعرف صفاته وما يجب عليه وما لا يجوز لم يأمن ان يكون قد صدّق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول فاذا
لا بد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بان الذي جاء بتلك الشريعة لانه من لم يعرف ذلك لم يصح ان يعرف
النبي صفات النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يأمن ان يكون غير صادق
فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح لمعرفته فاذا لا بد من ان يعرف جميع
ذلك فاذا عرف جميع ذلك فلا بد ايضا ان يعرف الكتاب لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي مطلوبة ولا بد
ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملا من جميع الخطاب بالعربي
وجملا من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه الكتاب
ولا بد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد انه على ما كان في وجوب
ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ وان لم يعرف المنسوخ الا ان المنسوخ لا يتعلق به فرضه ولا
له فيه مصلحة الا ان في ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرفه ناسخا الا بعد ان يعرف
المنسوخ اما على الجملة او التفصيل ولا بد ان يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيد لانه متى لم يعرف ذلك
لا يأمن ان يكون المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيد ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك دليل يعرفه
عن الحقيقة الى المجاز لانه متى جوّز ذلك لم يكن عالما به ولا بد ايضا ان يكون عالما بالسنة وناسخها ومنسوخها
وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء
من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوّز لم يكن عالما بها ولا بد ان يكون عارفا بالاجماع على احكامه
وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح ولا بد ان يكون عارفا بافعال الشرع بافعال النبي ومواقعها من الوجوب والندب
والاباحة حتى يصح ان يكون عالما بما يفتي به فان اخل بشيء من ذلك لم يأمن ان يكون ما افتى به بخلاف
ما افتى به وذلك قبيح وقد عدّ من خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان يكون عالما بالقياس على الاجتهاد

واخبار الاحاد ووجوه العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن والامارات قد بيّنا
نحن فساد ذلك وانها ليست من ادلة واما المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال
والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتي في هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما
قلنا ذلك لان قول المفتي غاية ما يوجبه غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على
غلبة الظن على حال واما اذا لم يمكنه الاستدلال او يعجز عن البحث عن ذلك فقد اختلف قول العلماء في
ذلك فحكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز له ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه لينبهه على
طريق العلم بالحادثة وان تقليده محرم على كل حال وسوّوا في ذلك بين احكام الفروع والاصول وذهب
البصريون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقلد
قول المفتي فاما في اصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين
الناس انه يلزم العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا صح ذلك وكان علمه بذلك لا يتم الا بعد
معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح له ان يقلد في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول
من قال يجوز عليها التقليد في التوحيد مع ايجابه عليه العلم بالصلوة والذي يذهب اليه انه يجوز للعامي
الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام
والى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء فيها
ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل
به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت حتى تعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم
عاصروا الائمة عليهم السلام ولم يحك عن واحد من الائمة عليهم السلام النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب
القول بخلافه بل كانوا يصوّبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل
كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم كانوا يرجعون اليهم في الاصول
ولم يعرف احد من الائمة ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل له
سلّمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في ذلك
الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وان الصادق المقلد في الاصول
على ما لا يأمن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفة الى غيره

وليس كل ذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العالم في جميع تلك الاحكام و ذلك
لا يتأتى في اصول الديانات على ان الذي يقوى في نفسي ان العامي في الاصول الديانات ان كان مخطئا
في اعتقاده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لانا لم نجد احدا
من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند
ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون
جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان في ذلك سائغ له الهوا كيف
من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد ولانه انما يمكنه ان يعلم
ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد
ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا
احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط
العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب

فصل في ان النبي

هل كان مجتهدا في شيء من الاحكام وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان من غاب عن الرسول في حال
حيوته هل كان يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسئلة تسقط على
اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في الشرع واذا ثبت ذلك عقلا لا يجوز
للنبي ع ذلك ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غائبا لا في حال حياته ولا بعد وفاته استعمال ذلك
على حال واما على مذهب المخالف لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى انه لم يتعبد
في الشرعيات بذلك ولا وقع منه الاجتهاد فيها واوجبا كونه متعبدا بالاجتهاد في الحروب وحكي
عن ابي علي ابو يوسف القول بان النبي عليه السلام قد اجتهد في الاحكام وذكر الشافعي في كتاب الرسالة
ما يدل على انه يجوز ان يكون في احكامه ما قاله من جهة الاجتهاد ورد على ابو علي الاحتجاج على انه لم يجتهد في
في شيء من الاحكام وقد استدل ايضا على ذلك بان قال لو اجتهد في بعض الاحكام لم يجب ان يجعل اصلا ولا يجوز
مراده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقاويل المجتهدين فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه او خالفه
وساغ لنا ان نجعل جميعها اصولا دل على انه حكم به من جهة الوحي وهذا الدليل ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يكون
في احكامه ما حكم به من جهة الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله تعالى اتباعه وسوّى

في ذلك

في ذلك بين ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما نقول ان قول الامام يجوز ان يجتمع على حكم من طريق
الاجتهاد وان كان المجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم يمكن التعلق بما حكيناه ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فحكم ان جميع ما يقوله وحي يوحى فينبغي ان لا يثبت بعض ذلك
من جهة الاجتهاد والمعتمد ما قدمناه اولا من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد
في جميع المكلفين وعلى جميع الاحوال واما من حضر النبي ع فذهب ابو علي الى انه لا يجوز ان يجتهد
ويجوز ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان لمن حضر النبي ع ايضا ان يجتهد ويستدل على ذلك
بخبر روي ان النبي ع امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما ان اصبتما
فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة وخبر ضعيف من اخبار الاحاد والذي يعتمد في
مثل هذه المسئلة لان طريقها والمعتمد في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس
والاجتهاد وذلك عام في جميع الاحوال

الكلام في الحظر والاباحة

فصل في ذكر حقيقة المحظور والاباحة والمراد بذلك اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح لا يجوز
فعله الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه ولاجل ذلك لا يقال في افعال الله تعالى
انها محظورة لما لم يكن اعلم قبحها او دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله لكان قبيحا فكذلك لا يقال في افعال
البهائم والمجانين انها محظورة لما لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل عليه ومعنى قولنا انه مباح انه حسن
وليس له صفة زائدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا بالشرطين اللذين ذكرناهما من اعلام فاعله ذلك او دلالته
عليه وكذلك لا يقال في فعل الله تعالى العقاب باهل النار مباح لما لم يكن اعلمه او دل عليه وان لم يكن لفعله تعالى
صفة زائدة على حسنه وهي كونه مستحقا وكذلك لا يقال في افعال البهائم انها مباحة لعدم هذين الشرطين وقد قيل في
ذلك ان المباح يصير مبيحا والمحظور يصير حاظرا وقد قيل في حد المباح ان لفاعله ان ينتفع به ولا يخاف
ضررا في ذلك لا عاجلا ولا آجلا وفي حد المحظور انه ليس له الانتفاع به وان عليه في ذلك ضررا اما عاجلا او
آجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه

فصل في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة

والفصل بينها وبين غيرها والدليل على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان يكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو
من ان تكون واجبة او ندبا او مباحا فكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم
المحصلين من انها على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة حسنه

على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل
ذلك وما نعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضل واما كان من
الاشياء التي يصح الانتفاع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطايفة
من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر من المتكلمين البصريين
وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من
الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما
وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول
ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل الاقدام على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم
صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك
وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها
فان قيل نحن نامن من قبحها لانها لو كانت قبيحة لم يكن الا لكونها مفسدة لانه ليس لها جهة قبح من نحو مثل
الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو كانت قبيحة للمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا
ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الاباحة قيل لا
يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل فيقبح الاعلام ويكون المصلحة لنا في التوقف
في ذلك والشك ونجوز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا
جهة الفعل لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة
بالشك فيجب الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم
ضرورة تعذره لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة
وان لم يكن قبيحا فلذلك الحسن وهذه قسمة مرددة بين النفي والاثبات فكيف اخترتم انتم قسما ثالثا
لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف
حالة اخرى يتعلق بها المصلحة والمفسدة وهي الحالة التي نقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان
جايزا لم ينفعنا تردد الفعل في نفسه بين القبح والحسن واحتجنا الى اعتبار حال المكلف فمن وجدنا
المصلحة تعلقت باعلامه جهة الفعل وجب ذلك فيه ومن تعلقت المفسدة بذلك وجب الا يعلم

ذلك

ذلك وكان فرضه الوقف والشك وهو الذي لحظناه ينبغي ان يتامل جدا فانه يسقط معتمد القوم في
ادلتهم فربما لم يتصور كثير من الذين يتكلمون في هذا الباب ما بيناه ومتى تاملوه انضبط الاصول في
على وجه الصواب في ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تدعوا حسن هذه الاشياء ونحن نعلم ضرورة
حسن التنفس في الهواء وتناول ما يقوم به الحيوة طول مدة النظر في حدوث العالم واثبات الصانع
وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي الا يستبيح في هذه الاوقات من الغذاء وغير ذلك وذلك يودي
الى تلفه وعطبه ومن ارتكب ذلك علم بطلانه بقوله ضرورة قيل له اما التنفس في الهواء فالانسان مضطر
اليه ملجا وما يكون ذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف فان فرضوا فيما زاد على قدر الحاجة يلزم
ذلك بل ربما كان في ذلك قبيحا على جهة القطع لانه عبث لا فايدة فيه ولا تقبح في ذلك لعقل ما احوال
النظر فقد استثنيناه ايضا لانه في تلك الحال ليس المكلف لم يعلم حسن هذه الاشياء ولا قبحها لانه لا طريق له
الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تعالى بجميع صفاته وانه ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا
فاذا علم جميع ذلك صح ان يتعلق فرضه بان يعلم جميع هذه الاشياء هل هي على الحظر او على الاباحة وفي هذه الاحوال
لا يجوز له ان يقدم الا على قدر ما يمسك رمقه ويقوم به حيوته ومن اصحابنا من قال ليس في هذه الا حوال الا ما
من يعلمه الله تعالى ذلك يبيح بعينه الذي فعله لان ذلك مفسدة يجتنبه او مصلحة يجب عليه فعله او مباح يخير
له تناوله وعلى ما قررناه الدليل لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال المكلف
لم يمتنع ان يدوم ذلك زمانا كثيرا ويكون فرضه الوقف والشك والاقتصار على قدر ما يمسك به رمقه
وحيوته وهذا الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب والذي يلي ذلك في القوة ان نقول اذا فقدنا
الدلالة على حظر هذه الاشياء وعلى اباحتها وجب التوقف فيهما وتجويز كل واحد من الامرين
وليس يجب علينا اكثر من ان نبين انه لا يعلم كل واحد من الفريقين ليس معه دليل في هذا الباب فما استدل
من قال ان الاشياء على الحظر فقولنا ان قالوا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز لنا ان
نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما لا يملكه من الناس هذا اعتراض القايلين بالاباحة
هذه الطريقة بان قالوا انما قبح من الناس لانه يودي الى ضرر مالكه ولا ان لا يملك ما لا ضرر عليه في ذلك جاز
لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بفي داره والاستصباح بضوء ناره والاقتباس منها
منها واخذ ما يتبقى من قطام حبة عند الحصاد وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه في ذلك فعلنا ان

ليسوغ له

ويجري ذلك مجرى الذي فيه ذلك انما قبح الضرر بمالكه لا لكونه مالكا والقديم تعالى لا يجوز عليه الضرر على حال فيتعذر
ان يجوز لنا التصرف في ملكه وليس لهم بهذا الدليل ان يقولوا ان حسن الانتفاع في المواضع التي ذكرتموها
لا لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان ما لا يصح تملكه ليس بملك لاحد وانما كان قبح التصرف في
غير ملكه في متى كان الغير قد ملك صاحبه الدخول اليه وكذلك القول في المصباح فاما اخذ ما ينتثر
من حبه فلانه انه يحسن وكيف لم وله منعه من ذلك وان يحجبه لنفسه ولو كان مباحا لم يجز منعه منه
على ان العلة التي ذكروها من اعتبار دخول الضرر على مالكه كان يجب ان لا يسوغ له اخذ ما ينتثر من حبه
اذا ما نعلم ان يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا على المذهبين جميعا كان يجب ان يقبح ذلك على ان ذلك
لو قبح لضرر لا لفقد الاذن من مالكه لكان يجب لو اذن فيه ان لا يحسن ذلك لان الضرر حاصل وليس لهم
ان يقولوا انه يحصل له عوض اكثر منه من الثواب او السرور عاجلا وذلك ان العوض فيه لا يعتقد
العوض على ذلك من الملحدة وليس هو الذي ما يسر به بل ربما شق عليه واغتم به ومع ذلك يحسن
التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دليل العقل الدال على اباحة هذه الاشيا
يجري مجرى اذن سمعي فجاز لنا التصرف فيها وذلك انه ليس لهم بهذا الدليل لانا نقول لم يثبت ذلك ولو ثبت لكان
الامر على ما قالوه ونحن نتتبع ما يستدل به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شا الله تعالى واستدل كثير من الفقها
على ان الاشياء على الحظر او الوقف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله تعالى انه لا يستحق احد العقاب ولا يكون له عليهم حجة الا بعد انفاذ
الرسل وذلك يفيد انه من جهتهم علم حسن هذه الاشياء او قبحها وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها
ان ههنا امورا كثيرة معلومة من جهة العقل وجوبها وقبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف في قضاء
الدين وقبح الظلم والعبث والكذب والجهل وحسن الاحسان الى الناس وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد به
ما ذكروه ومتى ارتكبوا ان قبح هذه الاشياء معلومة الا بالسمع علم بطلان قولهم وكانت المسئلة خارجة
عن هذا الباب ومنها ان لله تعالى حججا كثيرة غير الرسل من ادلة العقل الدالة على توحيده وعدله وجميع
صفاته التي من لا يعرفها لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال لا تقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل ومنها
ان الاية تدل على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا بالسمع وجب على القديم
تعالى اعلامهم اياه ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياها ولم يحسن ان تقوم الحجة عليهم الا بعد انفاذ

الرسل

الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجب بعثة الرسل لانه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم واستدل من قال
ان هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا انا نعلم ضرورة ان كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه عاجلا
ولا آجلا فيجب ان يدفع احد الامرين كما يدفع الآخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه الاشياء لا ضرر فيها عاجلا
ولا آجلا فيجب ان يكون حسنة قالوا ولا يجوز ان يكون فيها ضرر آجلا لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة
في الدين ولو كان كذلك لوجب على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انها حسنة وقد
مضى في دليلنا ما يمكن ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا يامن ان يكون فيها
ضرر آجل واذا لم يامن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم انه لو كان فيها
ضرر لكان في ذلك اجل مفسدة وذلك يجب على القديم تعالى اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان يعلق مفسدة
باعلامنا جهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في التوقف والشك وتجويز كل واحد من الامرين في الفعل
واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يعتبر بالمكلف على هذه المنزلة واستدلوا
ايضا بان قالوا اذا صح ان يخلق الله تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقه تعالى للطعم واللون لا بد من ان
يكون فيه وجه حسن ولا يخلو ذلك من ان يكون لينفع نفسه او لينفع الغير او خلقها ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها لينفع
نفسه لانه يتعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها لان ذلك قبيح الابتداء به فلم يبق الا انه خلقها
لينفع الغير وذلك يقتضي كونها مباحة والجواب عن ذلك من وجوه احدها انه انما خلق هذه الاشياء اذا كانت
فيها الطاف ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع بالاكل بل نفعنا بالامتناع منها فيحصل لنا بالثواب كما انه
خلق اشياء كثيرة ويصح الانتفاع بها ومع ذلك فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر والميتة والربا وغير ذلك
وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء انما حظرها لما كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح
الانتفاع به ولا نعلم ذلك فيه وذلك انا قد بينا انه لا فرق بين ان يتعلق المصلحة باعلامنا جهة الفعل من قبح
او حسن فيجب عليه ان يعلمنا ذلك وبين ان يتعلق المصلحة بحال لنا يجوز معها كل واحد من الامرين واذا ثبت
ذلك لم نثبت ما علمنا قبحه على طريق القطع والثبات فان الحسن منا الاقدام عليه ومنها ان عند
كثير من اهل العدل انما يخلق الطعوم والارايح والاجسام لانها لا يصح ان يخلو منها فجرت في هذا الباب
مجرى الاكوان التي لا يصح خلو الاجسام منها وخلو الجسم اذا ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق معه جميع ما يحتاج
اليه في وجوده ومنها ان الانتفاع بهذه الاشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى وعلى صفاته

فليس الانتفاع مقصوراً على التناول فحسب وليس لهم ان يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية الله تعالى
وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم وذلك لانه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال به
فيكون ذلك زيادة في الادلة ولسنا ممن يقول انه يجوز ان ينصب على معرفته ادلة كثيرة لانا اذا قلنا ذلك ادى
الى ان ذكر الادلة التي يستدل بها على وحدانية الله تعالى فاذا اسعى ان يجوز ان يخلقها للاستدلال بها وذلك
يخرجها من حكم العبث ويدخلها في باب ما خلقت للانتفاع بها وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع من الوجهين
بالاستدلال والتناول فينبغي ان يقصد به الوجهين وذلك لانه هذا محض الدعوى لا برهان عليها بل الذي يحتاج اليه
ان نعلم انه لم يخلقها الا لوجه فاما ان يقصد بها جميع الوجوه التي يصح الانتفاع بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه
لا يمتنع في احد الوجهين عنده في الذي يحسن ان يخلقها للوجه الآخر وعلمنا ان جهات دواعي الذين من تناولها
يجب علينا ان نمتنع منها فان قيل اذا امكن خلقها للوجهين ولم يقصد بهما كان عبثاً في الوجه الذي لم يقصد
الانتفاع به وجرى ذلك مجرى فعلين يقصد باحدهما الانتفاع ولا يقصد بالآخر ذلك فيكون ذلك عبثاً قيل له
ليس الامر على ذلك لان الفعل اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمة خرج من باب العبث وان كان له وجوه اخر
كان يجوز ان يقصد وليس كذلك الفعلان لانه اذا قصد وجه الحكمة في احدهما بقي الآخر خالياً من ذلك فكان عبثاً
وليس كذلك الفعل الواحد على ما بيناه فان قيل الانتفاع بالاعتبار بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان
الطعم ليس مما يدرك بالعين فينتفع من هذه الجهة فاذا لا بد من تناوله حتى يصح الاعتبار به قيل الاعتبار
يمكن ان يتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق ويبقى معه الحيوة وقد بينا ان ذلك القدر في حكم المباح
وليس الاعتبار موقوفاً على تناول كثير من ذلك ويمكن ان يرى الصبي ان يصح ان يعتبر بها اذا تناولها غير
المكلف من سائر اجناس الحيوان فانه اذا شاهد اجناس الحيوان يتناول تلك الاشياء ويصلح عليها
اجسامها او يفسد بحسب اختلافها واختلاف طبائعها جاز معه ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف
وبمثل هذا اجاب المخالف من سأل عن الفرق بين السموم والاغذية بان قال يرجع الى حال الحيوان الذي ليس
بمكلف اذا شاهد يتناول الاشياء فينتفع بها حصل ذلك طريقاً الى التجربة وان ذلك مما يصلح عليه الجسم
وذلك مثل ما اجبنا به عن السؤال الذي اوردوه في هذا الباب واستدلوا ايضاً بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق وبقوله تعالى احل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الآيات وهذه الطريقة
مبنية على السمع ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف

بل عندنا

بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب فعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات واستدل كثير من الناس على ان
هذه الاشياء على الحظر او الوقف بان قالوا قد علمنا التحرز من المضار واجبة في العقول واذا كان ذلك واجباً
لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما لا نامن ان يكون تناوله فيؤدي ذلك الى عطب لانا لا نفرق بين ما هو سم وما هو غذاء
وانما نميز ذلك باعلام الله تعالى بما هو غذاء والفرق بينه وبين السموم القاتلة واعترض من خالف في ذلك هذا
الاستدلال بان قال يمكننا ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان الذي ليس بمكلف يتناول بعض
الاشياء فيصلح عليه جسمه علمنا انه غذاء واذا تناول اشياء فيفسد عليه علمنا انه مضار فنجتنبها ونحترز عنها
وقال من نصر هذا الدليل ان الحيوان طباعه فليس ما يصلح الحيوان البهيم نعلم انه يصلح الحيوان الناطق
لان ههنا اشياء كثيرة يتغذى كثير من الحيوان ويصلح عليها اجسامها وان كان متى تناولها ابن آدم هلك
منها ان الظباء تاكل شحم الحنظل وتتغذى به ولو اكل ابن آدم لهلك في الحال وكذلك النعامة تاكل النار
ويحصل في معدتها ولو فعل ذلك ابن آدم لهلك في الحال وكذلك ان الفارة تاكل البيش وتعيش به
ورائحة ذلك تقتل ابن آدم فليس طبائع الحيوان على حد واحد فلم يجز ان نعتبر باحوال غيرنا احوال
نفوسنا ولمن خالفهم في ذلك ان يقول احسب انه لا يمكن ان نعتبر باحوال الحيوان البهيم احوال الحيوان من البشر
اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطأ والجهل على ما يذهبون اليه على تناول هذه الاشياء لعرف بذلك
الخطأ ما هو غذاء وفرق بينه وبين السم فينبغي ان يجوز لغيره ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول وان لم يكن
لم يرد سمع لانه قد امن العطب والهلاك فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه اولاً في صدر هذا الباب فهذه
جملة كافية في هذا المعنى

باب في ذكر حكم النافي هل عليه دليل ام لا والكلام في استصحاب الحال

ذهب قوم الى ان النافي ليس عليه دليل كما ان من قال لست عالماً بالشيء لا دليل عليه وكما ان المنكر للدعوى ليس عليه
بينة وكما لا دليل على نفي نبوة المدعي للنبوة ومنهم من قال ليس على النافي للاحكام العقلية دليل وليس
على النافي للاحكام الشرعية ذلك وليس وذهب المحصلون من المتكلمين والفقهاء الى ان كل من نفى حكماً من
الاحكام عقلياً كان او سمعياً كان عليه الدليل واليه اذهب لانه الصحيح والذي يدل على ذلك ان النافي
للحكم مدع للعلم بانتفائه فيجب لانه ان ادعى الشك في ذلك فلا يلزمه الدلالة لان قوله لا يعد مذهباً ولا اثباتاً
عليه واذا كان مدعياً للعلم وقد ثبت ان العلوم المكتسبة لا بد لها من ادلة وطرق موصلة الى العلم فاذا ثبت
ذلك فمن طولب النافي بالدلالة فانما الطالب بادلة النظر اليه الى نفي ما نفاه فعليه بيان دلالته كما

يجب على المثبت لذلك طريق الاستدلال ويختلف في ذلك لان النافي للحكم يستدل بان يقول الحكم الشرعي
اذا تعبد الله تعالى به فلا بد من ان يدل عليه فاذا عدمت الادلة على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع وجميع
طرق الادلة علمت ان الحكم منتف فيستدل باعتقاد التعبد به على نفي لزومه وكذلك قد يستدل بانتفاء
ظهور العلم المعجز على يد المدعي للنبوة على نفي نبوته بان يقول لو كان نبيا لوجب ظهور المعجزة على يده فاذا
لم تظهر علمت بانتفائه انتفاء كونه نبيا وكذلك يستدل بانتفاء احكام الصفات عن الموصوف
كما يستدل على نفي الماهية عن القديم تعالى بانتفاء حكمها ونقول لو كان له ماهية لوجب ان يكون لها حكم فلما
لم نجد لها حكما علمنا انتفاءها وكذلك يستدل على انتفاء الصفات الزائدة على الصفات المعقولة
في الجواهر والاعراض بان نقول لو كانت الصفات اكثر من ذلك لكانت احكامها معلومة اما ضرورة او
استدلالا فلما لم نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاءها وكل هذه ادلة على الحقيقة لانا
عولنا في نفي ما نفيناه على القول بانا لا نحتاج الى دليل وطرق الادلة تختلف وقد طول من تكلم في هذا
الباب الكلام فيه وهذا القدر الذي لخصناه كاف فانه ياتي على المعتمد من ذلك فاما قول من قال
ليس عليه دليل كما لا بينة على المنكر فبعيد لان طريق ذلك الشرع وليس هو مما يدل عليه دليل عقلي او سمعي
وما هذا حكمه يحكم فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك المذهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو
كان لا دليل عليه لما وجب عليه اليمين كما لا يحتاج النافي الى دليل ولا غيره على انه قد قيل ان كون الشيء
في يده في حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن في يده لكان حاله حال المدعي الاخر فقد ثبت سقوط التعلق
بذلك فاما من نفى نبوة المتنبي فقد بينا ان عليه دليلا وهو ان يقول لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على
يده فلما لم يظهر علمت انه ليس بنبي وانه كاذب في دعواه وهذه الجملة التي ذكرناها تبين لنا ان النافي
عليه دليل فان ذلك لا يخص حكما عقليا من حكم شرعي فيجب القضاء بتساويهما في ذلك فاما استصحاب
الحال فصورته ما يقوله اصحاب الشافعي في ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في خلالها وقد ثبت انه
قبل رؤيته للماء يجب عليه المضي في الصلوة بالاتفاق فاذا احدث رؤية الماء فيجب ان يكون على ما كان
عليه من حكم الحال الاولى وغير ذلك من المسائل وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير من
الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى قدس الله روحه
وذهب اكثر اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله الى ان ذلك

دليل

دليل وفي ذلك نظر غير انه يمكن ان يقوى في المثال الذي ذكروه ان يقال قد ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل رؤية
الماء ولم يدل دليل على ان رؤية الماء حدث ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي فلما لم يكن عليه دليل
دل على انه ليس بحدث ووجب المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج عن باب استصحاب الحال ويرجع
الى الطريقة الاولى من الاستدلال بطريقة النفي واعترض من نفى استصحاب الحال طريقة من قال به بان قال
الحالة الثانية غير الحالة الاولى لان الحالة الثانية مختلف فيها والحالة الاولى متفق عليها فكيف يحكم في احديهما
بحكم الاخرى بلا دليل ولانه لا فرق بين من عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل مسألة على اخرى
على ان يوافق بينهما مثلها من غير ان يبين فيهما علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان قالوا والذي يكشف
عن ذلك ان الذي لاجله قلناه في الحالة الاولى بما قلناه انما كان للاتفاق او لدليل دل على ذلك وذلك
مفقود في الحالة الثانية بما يقوم عليه دليل كما قلناه في الاولى وذلك يبطل استصحاب الحال وقولهم انا على
ما كنا عليه ليس بدليل على ان الحالة الثانية حال اجتهاد وعندهم ان كل الحالة الاولى متفق عليها لا يجوز
فيها الاجتهاد فان قالوا ان حدوث الحوادث لا يغير الاحكام الثابتة ولم يحصل في الحالة الثانية الا حدوث
حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاول الا بدليل قيل ان حدوث الحوادث انما لا يؤثر في ثبوت الحكم اذا كان
الدليل قد اقتضى دوامه فاما اذا اقتضى اثباته في وقت مخصوص بشرط والوقت الثاني بعينه زوال
حكمه على ان كل الحوادث وان كانت لا تؤثر في الحكم الثابت فان الحوادث التي اختلف الناس
عند حدوثها في بقاء الحكم الاول عندها مؤثرة في ذلك لان الاتفاق قد زال عند حدوثه فعلى من استصحب
الحكم الاول دليل مبتدأ كما ان على المنتقل عنه دليلا مبتدأ واستدل من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي ص
انه قال ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد
ريحا فبقاه على الحالة الاولى والثاني انهم قد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان
يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك عبرة في نظايره واعترض ذلك من نفى القول به بان قال انما
قلنا في هذين الموضعين لقيام دليل وهو قول النبي وتسويته بين هذين الحالين وكذلك الاتفاق
على ان حال الشك في الحدث مثل حال اليقين بالطهارة فلا شك معها فنظير ذلك ان يقوم في كل موضع
دليل على ان الحالة الثانية مثل الحالة الاولى حتى يصير اليه والذي يمكن به طريقة استصحاب الحال ما اومانا اليه
من ان يقال لو كان الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها

مانه على ان الحال الثانية مخالفة للحالة الاولى ودل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان عليه فان قيل هذا رجوع الى
الاستدلال بطريقة النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه
فاما غير ذلك فليس بحال ويحصل غرض القايل به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

في ذكر ما يعلم بالعقل والسمع

المعلومات على ضربين ضرورية ومكتسبة فالمكتسبة على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي على ضربين ضرب
منه لا يصح ان يعلم الا بالعقل والضرب الاخر يصح ان يعلم بالسمع والعقل معا فالضروريات نحو العلم بان الواحد
لا يطابق اثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة والعلم بوجوب رد الوديعة وشكر النعم والانصاف
وقبح الظلم والكذب والعبث وما جرى مجراه مما هو لازم لكمال العقل واما المكتسب الذي لا يصح ان يعلم الا
بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع وما لا يتم هذا العلم الا به وذلك نحو العلم بان
ههنا حوادث لا نقدر عليها احدثها المحدثون وان لها محدثا قادرا عالما حيا قديما لا يشبه الاجسام
والاشباه ولا الاعراض وانه غني لا يجوز عليه الحاجة وانه يستحق هذه الصفات لذاته لا لمعان قديمة او محدثة
سواه وانه لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه شي من القبايح ولا الاخلال بالواجب فمن علم هذه الجملة صح ان يعلم
صحة السمع ومتى لم يعلمها او يعلم شيئا منها لا يصح ان يعلم صحة السمع وانما قلنا ذلك لانه متى لم يعلم ما قدمناه
لم يامن ان يكون الذي فعل المعجز غير الحكيم وانه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا يثق بصحة السمع واما ما يصح ان يعلم
بالسمع والعقل معا فنحو ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحد الذي يجوزها الاشعري واصحابه عليه لان نفي ذلك
يصح ان يعلم بالسمع كما يصح ان يعلم بالعقل وغير ذلك مما لا يقدح فيما قدمناه واما ما لا يعلم الا بالسمع فعلى اضرب
اضرب منها الاحكام ومنها ما يتعلق بالاحكام من سبب وعلة عند من قال باثبات العلل ومنها ما هو ادلة
الاحكام ومنها ما يتعلق بذلك من شروطه وفروعه واوصافه وكل ذلك لا يصح ان يعلم الا بالسمع واما الاحكام
فنحو الاباحة الشرعية كذبح البهايم وغير ذلك عند من قال ان الاشياء على الاباحة فاما من ذهب الى الوقف
وعلى مذهب من قال انها على الحظر فجميع المباحات لان الطريق الى العلم بها السمع لا غير وكذلك القبايح الشرعية
نحو شرب الخمر والاكل في ايام الصوم ونحو الزنا وما شاكلها فان جميع ذلك لولا السمع لما علم قبحها على طريق
القطع فاما القتل والظلم فمعلوم بالعقل قبحه واما ما يستفاد بالسمع نحو ما يحسن من الالام والقتل وهو ما كان قودا
او غيره ونحو جهاد الكفار وغير ذلك واما الصحيح من المبايعات مما يقف التمليك فيها على شروط لم يعرف
الا بالشرع فمنها ما لم يكن كذلك نحو ما يعلم بالعقل وبالعادة واما ما رغب فيه الشرع فهو كل فعل لولا الشرع

لكان

لكان قبيحا كالصوم والصلوة وما شاكلها فاما الاحسان فانه يعلم بالعقل انه ندب الا ما ورد الشرع به
على اوصاف يرجع اليها او الى العصر واما الواجب الشرعي فهو كل ما لولا دليل السمع لم يعلم وجوبه على الوجه الذي
وجب عليه او كان قبيحا وذلك نحو الصوم والصلوة والزكوة وشرط جميع ذلك واوصافه وما يفسده وما
يصح وما يفسده او يصححه وما يجزي منه وما لا يجزي ويجب فيه القضاء وما يفسخ من العقود وما لا يفسخ ولا يقع
التمليك الا بشروط او على اوصاف يجب من نوع الاملاك وغير ذلك فجميع ذلك يعلم شرعا وهذه
الجملة مبنية على ما يعلم بالشرع من الاحكام اختلاف الاقوال المحكوم لهم او عليهم او اتفق مختارا كان او ملجا مكلفا
او غير مكلف واما سبب الاحكام فكالشهادات وساير الامارات التي تعلق الاحكام بها او يسوغ للحاكم الحكم
لاجلها وكذلك ساير اسباب المواريث وكثير من التمليكات من موت او غنيمة او غيره وكثير من الولايات التي
هي سبب لتصرف الوالي فيما يتصرف فيه من امارة وقضاء وولاية على محجور وغير ذلك فجميع ذلك وشروطه واوصافه
وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم واما علل الاحكام فعند من قال بالقياس لا تعلم الا بالشرع واما الادلة
التي تعلم بالشرع فنحو القياس في الاحكام عند من اثبتها وجواز العمل بها وما يتعلق بها من العلل والامارات
والاحكام واما على مذهبنا فنحو الافعال الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله فانه يعلم كونها ادلة على ما تقدم القول فيها
فاما الادلة الموجبة للعقل فجميع الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلة ولا مدخل للشرع في ذلك وان كان
يتعلق الشرع في بعض الوجوه لانا نقول ان الرسول عليه السلام يعلم ان القران كلام الله وان كان علمنا بما يدل عليه بانه
دلالة يرجع فيه الى العقل واما المباحات فقد بينا ان طريق العلم بها كلها الشرع على ما نصرنا القول فيها
على مذهبنا من الوقف فقد ذكرنا في هذا الكتاب جملة موجزة في كل باب ما حضرنا ولو شرعنا في شرح ذلك
لطال الكتاب وفيما لخصناه كفاية لمن ضبط هذا الفن ونبه بذلك على ما عداه ونسال الله تعالى
ان يجعله خالصا لوجهه وينفعنا بذلك ومن نظر فيه انه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين

قد فرغت من تسويده والمسامحة يوم السبت السادس عشر العرس
من شهر صفر ختم بالخير والظفر من شهور سنة تسع والف
وانا العبد الراجي الى عفو ربه الصمد ... الدين محمد
عفا الله عنه وعن والديه وصلى الله على محمد
وآله الطاهرين





